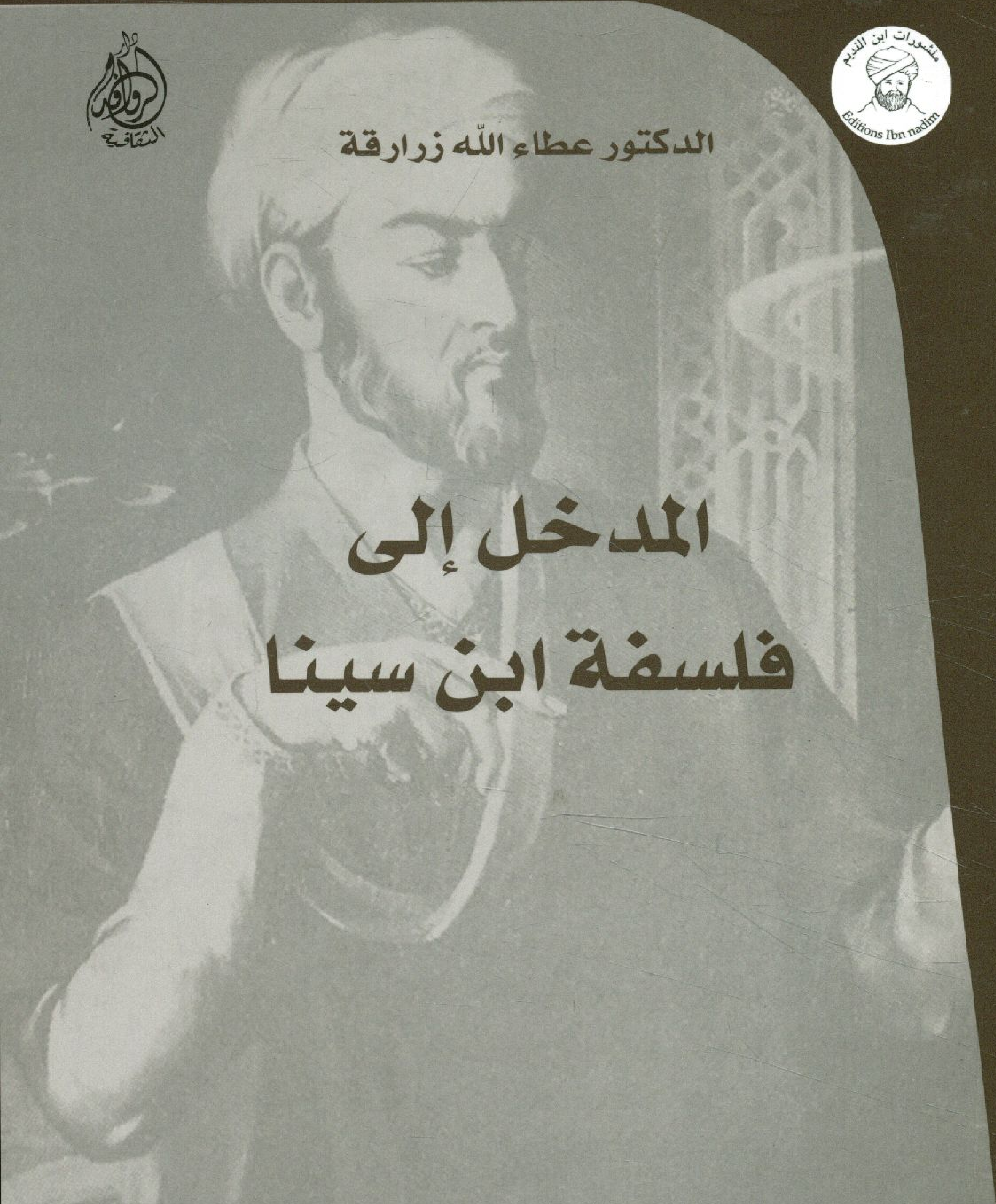


الدكتور عطاء الله زرارقة

المدخل إلى فلسفة ابن سينا

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

المدخل إلى فلسفة ابن سينا

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

المدخل إلى فلسفة ابن سينا

عطاء الله زرارقة

الكتاب
المدخل إلى فلسفة ابن سينا

المؤلف
عطاء الله زرارقة

الطبعة
الأولى، 2012
عدد الصفحات: 184
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي
ISBN: 978-9931-9025-4-6

الناشر

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 وهران شارع نهار بلعيد قويدر
ص. ب: 357 الثانيا زرباني محمد
الجزائر - حي رابية الطاهر - باب الزوار
تلفاكس: 29 97 68 24 21 213+
هاتف نقال (موبايل): 05 65 90 771 213+ - 03 76 20 661 213+
Email: ibnadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص. ب: 6058 - 113 الحمراء
بيروت - لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويـــات

مقدمـــة

كانت اهتمامات ابن سينا الفكرية والعلمية، متعددة الجوانب ومتشعبة المناحي، لدرجة يمكن على أساسها تصنيفه من الموسوعيين في التراث العربي الإسلامي، إلى جانب إخوان الصفا وغيرهم ممّن تربعوا في تاريخ الفكر الإسلامي مدة من الزمن؛ فقد اهتم بقضايا فلسفية تربطها علاقات متداخلة بالمسائل الفكرية والعلمية الأخرى، وبالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة في عصره؛ فمثّل بذلك حلقة بارزة في التواصل التاريخي للفكر، ومنطلقاً أساسياً في الإجابة عن أسئلة العصر، بما تحمله من إشكاليات فكرية وما يتخللها من صعوبات في التوفيق بين ماضٍ مثقل بمذاهب فلسفية وفكرية متباينة الاتجاه، وحاضر يتميّز بخصوصيات أقرب إلى التناقض منها إلى الاتفاق مع تلك المذاهب؛ فخرج من ذلك كله بمذهب فلسفي، ونسق فكري وعلمي متميزين.

وبديهي أن كل مذهب فلسفي يتضمن في محاوره العامة وخطوطه الخاصة تصوراً عاماً للمعرفة. وذلك لكون مسألة المعرفة سوف تقوم على أساسها ومن خلال عناصرها التعرف على الحلول التي يقدمها الفيلسوف، أجوبة عن تساؤلات الدهشة والإعجاب التي تعتريه من المظاهر الكونية والظواهر الاجتماعية، ولكون مسألة المعرفة تعدّ أيضاً منهجاً يسري في كامل المذهب الفلسفي، بغية البحث عن الحقيقة والتساؤل عن كنهها. إضافة إلى ذلك، يحدد المنحى المعرفي السبيل الذي اتبعه الفيلسوف في تعيين معنى ونوع الحقيقة التي توصل إليها، وفي تحديد أكثر لعلاقة

الإنسان بالواقع الخارجي،كون تلك العلاقة تعد أحد المنافذ الأساسية في تعامل الإنسان مع المظاهر الطبيعية، وفق نظرة إبداعية من جهة،ووفق تحديد علاقة الإنسان بالكون، والسعي إلى إبراز منافعه بالنسبة إلى الإنسان ذاته من جهة أخرى.

ومن هذا المنطلق، فإن مسألة إمكان معرفة منافع الكون، وقدرة الإنسان في إدراك حقيقة الأشياء في علاقته بالعالم الخارجي، قد أخذت مكاناً متميزاً في تفسيرات ابن سينا الفلسفية والنفسية، وتحليلاتها المختلفة. وفرضت منذ البداية التوجه إلى ما أنتجه ابن سينا في بحوثه النفسية، وفي كثير من المناحي الأخرى المتعلقة بهذه المسألة، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته في المعرفة. إن التأكيد على الجانب النفسي لنظرية المعرفة عند ابن سينا فرضتها مجموعة من الاعتبارات، نقتصر على أثنين منها:

الاعتبار الأول، إن الجوانب النفسية من نظرية المعرفة تحدد الإطار العام لما ينبغي أن يعرفه الإنسان، انفعالاً وتفاعلاً. تأثراً وتأثيراً، كما إن تلك الجوانب تحدد درجة الخبرة الإبداعية في تعامل الإنسان مع الإنسان، وفي تعامل الإنسان مع الطبيعة.

الاعتبار الثاني، هو أحد المبررات التي أدت بنا إلى إغفال الجانب المنطقي، كون هذا الأخير يعد في تحديدات ابن سينا آلة تقويمية للتفكير العقلي عند الإنسان أو إحدى الصناعات المساعدة في اكتساب المعارف والعلوم ذات الصلة الوثيقة بالحياة العقلية للإنسان

وعلى هذا الأساس،فإن السّمات العامة المميزة للاتجاه المعرفي قبل ابن سينا، تضمنت تحليلات ومناقشات منها وجهة نظر أفلاطون التي تبرز من خلال الإجابة عن تساؤلاته عن التفسيرين السفسطائي والسقراطي للمعرفة، وعن ماهية العلم والحقيقة عنده؟ ثم رأي وموقف أرسطو من التفسير الأفلاطوني، الذي جسد الإرهاصات الواقعية من خلال ثنائية المثال الأفلاطوني والصورة الأرسطية بالعالم الخارجي. وأعقب ذلك، بيان أهمية الإحساس والعقل في المعرفة عند أرسطو.

وفي الإجابة عن السؤال: إلى أي الحدود واصلت الفلسفة العربية قطبي الفلسفة اليونانية ومنحاهما المعرفي؟ استقصينا عناصر الإجابة لدى الكندي الفيلسوف العربي الأول، والفارابي المعلم الثاني بعد أرسطو وأستاذ ابن سينا، لتكتمل صورة التواصل التاريخي للفكر الإنساني، ومن ثم تحديد نقاط التقاطع بين الثقافتين حيال الجزئيات المكونة لنظرية المعرفة.

إن لتحليل بنية فلسفة ابن سينا أهمية في إدراك عمق الحس الفلسفي، وتحديد الاتجاه الفكري والعلمي لما ذهب إليه ابن سينا. ولذا كان البحث في شخصية ابن سينا أحد الروافد الأساسية في فهم فكره. ونوقش هذا المحور من جانبين، تمثل **الأول**، في الدوافع الذاتية. أما **الثاني**، تعلق في ما يمكن مناقشته على مستوى الأصول والمحاور الأساسية لفلسفته، مع التركيز على منهج ابن سينا الفكري في علاقته ببحوثه التجريبية، وبتأثير الاتجاهات الفلسفية السابقة عليه.

أما النقطة **الأخيرة** في بنية فلسفة ابن سينا، فقد اهتمت بمعرفة الذات، ووجه القرابة بين ابن سينا وديكارت. وكيف يمكن للإنسان أن ينطلق من معرفة ذاته إلى معرفة العالم الخارجي كمؤشر إلى أن منهج ابن سينا اشتمل على هذه الإشكالية بكيفية من الكيفيات؟

وفي سياق المنحى الحسي ودوره في المعرفة. طرح في هذا الإطار سؤالين: هل يمكن للعامل الحسي أن يفيد في تحديد الحقيقة الموضوعية للعالم الخارجي؟ وما هي الحدود المعرفية على مستوى الدرجة الحسية في المعرفة؟ فتعرضنا لمسألة الكيفيات الحسية، وإلى عناصر الإحساس، ثم إلى نظرية الانعكاس على مستوى الحس الخارجي، وإلى التفكير المجرد في الانتقال من صور المحسوسات إلى معانيها الجزئية عن طريق الجمع والتمييز والتحليل والتركيب وحفظ واستعادة تلك المعاني. مع تقديم تقييم موجز لأهمية الحس في المعرفة.

ونوقش مجال أهمية العقل ودوره في المعرفة، مقدرة العقل وحدوده في عملية المعرفة، أي إلى أي الحدود يعتمد العقل على التجربة في إدراك

المعقولات؟ هذه الحدود التي يمكن تحديدها بالقياس إلى دور الحواس من جهة، وإلى دور الحدس والمنحى الإشراقي في اكتساب المعقولات من جهة أخرى.

وكان لابد من إطار تطبيقي لعلاقة نظرية المعرفة ببعض القضايا الفلسفية الأخرى، كنظرية المادة والصورة، لكونها تشكل محوراً أساسياً لنظرية الوجود وتفسير الأحلام وأبعادهما النفسية والفلسفية في سياق الاتجاه المعرفي لدى الإنسان.

تمهيــد

السمات العامة المميّزة للاتجاه المعرفي قبل ابن سينا

أولاً: الاتجاه المثالي

إن الطرح الموضوعي لمسألة المعرفة، كان مع بداية التفكير الفلسفي السفسطائي، فقبل ذلك كان الكون بأكمله محور البحوث الفلسفية، وكان المنهج المتبع هو الانطلاق من التأمل الذاتي إلى الكون في إطار من العمومية والشمول، قصد البحث في العلل والأسباب الجزئية الأولى، التي تعد عناصر أولية لتفسير الكون برّمته.

إلا أن السفسطائيين أعادوا النظر في البحث المعرفي بالرجوع إلى الإنسان ذاته، فأخذت بذلك المسائل الفكرية والميول المعرفية منعطفاً آخر عكسياً في التفسير الموضوعي للعالم الخارجي. فانطلقوا من مفهوم جديد يعد بمثابة تحول منهجي مفاده أن: لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل شيء إنما موجود بالنسبة إلى الإنسان. وبديهي أن يترتب على ذلك، أن الحقيقة كامنة في الإنسان، ومن خلاله نتعرف على جوهر الأشياء وماهيتها. وكل ذلك يتم بالاعتماد على وظائف قوى الإنسان النفسية وانفعالاته الوجدانية بالموجودات الخارجية وتأثره بها وتأثيره فيها؛ فطرحت بذلك الإشكالية المتمثلة بمفهوم الذات (Sujet) في مقابل الشيء أو الموجود الخارجي (Objet) ويتأكد هذا المعنى بما ذهب إليه شارلز وارنر (Charles Werner) من أن مذهب بروتاغورس

(Protagoras) متضمن بكامله، في الجملة الشهيرة التي وضعت على رأس مؤلفة حول الحقيقة «الإنسان مقياس كل الأشياء جميعها، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»[1]. نستنتج من هذا القول: أن الحقيقة ضمن التساؤلات المعرفية في إطار التأمل السفسطائي، تبلغ وتدرك بالمباشرة الحسية ذاتها؛ فمن هذه الناحية تصبح الوسائل الإدراكية التي يمتلكها الإنسان محك الحقيقة ومعيار قيمتها. إن هذا النمط من التفكير يبرز مسألة المعرفة في شكلها الذاتي الذي يقتصر على الوسائل الحسية. وعليه يمكن تشخيص الحقيقة ـ موضوع العملية المعرفية ـ بنتيجة التأثير المتبادل بين الإنسان ومحيطه الخارجي. يوضح شارلز وارنر أهمية بروتاغورس في المجال المعرفي، بأنه أول من أدرك ما يسميه المحدثون بالذات العارفة، وأول من رأى أن المعرفة لا تخضع لموضوع المعرفة فحسب، وإنما تخضع أيضاً للذات العارفة. وأشار إلى أنّ مبدأ معرفة الأشياء يجب أن لا يبحث في العالم الخارجي فحسب، وإنما يجب أن يبحث من داخل الإنسان أيضاً[2].

إذا أمعنا النظر في المقطع السابق، تبيّن لنا الحدود القصوى لمساهمة الذات الإنسانية في العملية المعرفية، والدور الذي تقوم به ضمن السبل الإدراكية في ما يرى الإنسان ويسمع ويلمس. . . إلخ، أو بالأحرى ما ينتج من كيفيات حسيّة، التي تشكل في هذا السياق العلاقة الناتجة بين العالم الخارجي كمحسوس، والذات الإنسانية كحاسة، وإنتاج ما يمكن عدّه في النهاية مادة للمعرفة.

واستناداً إلى مقولة «بروتاغورس»، وتقصياً لمفهومها العام، تصبح الحقيقة (موضوع المعرفة) ممكنة لجميع الناس متى توافرت الشروط الموضوعية لذلك، أي عندما تستوفي المعرفة الحسية قواعدها الأساسية، وعلى هذا الأساس يأخذ المنحى الحسي في المعرفة التسويغ التأسيسي في المذهب السفسطائي، وذلك بالرجوع إلى الإنسان من جهة، وإلى موقف السفسطائيين حيال التفسيرات التي سبقتهم زمنياً من جهة أخرى. إذ نجد بروتاغورس

---

(1) *La philosophie Grecque*, Paris 1964, p. 46-47.
أنظر أيضاً يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت ط 1، سنة 1977، ص (46).

(2) Ibid P47.

وغروجياس (Grogias) قد اتخذا موقفاً حيال مفهوم الحقيقة الذي كان سائداً آنذاك، فقد «. . . قاوما هذا المفهوم للحقيقة (أي المفهوم السابق)، مع العمل على تأكيد أن كل معرفة لا يمكن أن تكون إلا إنسانية ولا يمكن أن تعبر عن أي شيء آخر أبداً، إلاّ عن مضمون التقط عن طريق الحس»(3).

وتتأكد النظرة الحسية السفسطائية ليس في أهمية المنحى الحسي كأداة معرفية فحسب، وإنما تتأكد أيضاً كمعيار للوجود الواقعي للأشياء الخارجية، ونجد في المقالة السابقة ما يبرز هذا المعنى، باعتراض بروتاغورس على «. . . أن الوجود لا يمكن أن يكون كيفية ملازمة للشيء في ذاته إذ لا نستطيع إدراكه إلا بالقياس إلى الإنسان وإحساسه الذي يجيز لنا وحده التأكيد على أن هناك شيئاً»(4).

لقد طرحت من خلال هذا المعنى إشكالية تكوّن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع في إرهاصاتها الأولى، ودخول الذات طرفاً فاعلاً في تشكيل ما يمكن عدّه مادة معرفية، إلاّ أن ذلك كله يبقى في حدود الوظائف الحسية وفي إطار الاتجاه الواقعي في تشكيلاته الأولى، لكن هل يبقى التفكير الفلسفي في حدود النزعة الحسّية دون تجاوز ما، في ما يمكن أن يعرفه الإنسان؟

إن ما يميز التفكير في نطاق الاتجاهات المعرفية وضمن المذاهب الفلسفية، هو عمل الصّيرورة الزمنية وفاعليتها في تطوره، وإنتاج ما يمكن اعتباره آلية ذلك التطور وديمومة تلك الصيرورة، أي خاصية التواصل الزمني للتفكير الفلسفي. وعلى هذا الأساس تظل وجهة النظر السفسطائية هي الدافع المحفّز لتساؤلات موضوعية ومنهجية منها: ما دور العقل باعتباره أداة معرفية إلى جانب المنحى الحسّي؟

مثل هذا التساؤل دفع بـ سُقراط (Socrate) إلى رفض ما ذهب إليه السفسطائيون(5)، في اعتمادهم العامل الحسي في ما يمكن أن يعرفه الإنسان

---

(3) F. Enrique et G. de Santilana, *Le problème de la connaissance emperisme et rationalisme grecs*, Paris 1937 no 572 p. 7.

(4) Ibid p. 7-8.

(5) Ibid p. 29-30.

يعرض في هذه المجال الدواعي والأسباب الوجيهة التي أدت بسقراط إلى مخالفة الرأي السوفسطائي.

كأداة نهائية وكاملة. وبناءً على هذا وخلافاً للسفسطائيين، كان سقراط يرى أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية تتكون في مجملها من الحقائق الكلية التي يستخلصها العقل من الجزئيات المحسوسة بوساطة التجريد.

إذاً، هنا وجه آخر للمسألة يقوم على اعتبار الوظيفة الحسّية في المعرفة أولية قياساً إلى وظيفة العقل التي تتمثل في انتزاع المعنى المجرد من المادة. وبما أن العقل أحد فعاليات النفس الإنسانية كان إذاً من البديهي أن تكون الحقائق الناتجة عن وظيفته متماثلة ومتساوية في درجتها عند جميع الأفراد.

ومن هنا يمكن القول: إنّ الدرجة العقلية في المعرفة، تتم بمساعدة الحواس التي قد تتباين وتختلف باختلاف الأفراد، وذلك نظراً إلى الحالة الفيزيولوجية بالنسبة إلى كل شخص أولاً، والأخطاء التي تتزامن مع الوظيفة الحسية بالقياس إلى الشخص الواحد ثانياً.

ولذلك لا يمكن تعميم ما يلحق بالحواس على العقل الذي ينتزع بواسطة تجريد الكليات من الجزئيات. وعلى هذا الأساس يحدد سقراط موقفه من المسألة فهو «.. يرى أن لكل شيء طبيعته أو أهميته، وهي حقيقة يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معانٍ تامة الحد»[6].

ونستنتج مما سبق، أن ما ذهب إليه سقراط ومن قبله السفسطائيون حيال المعرفة باتجاهها العقلي والحسّي، ما هي إلا إرهاصات فكرية مبدئية في إطار التفكير الفلسفي وتمهيد منهجي لقيام مذاهب فلسفية مبنية على أسس تلك المبادئ. ويتجلى ذلك في فلسفة أفلاطون بنزعتها المثالية وفي الفلسفة الأرسطية باتجاهها الواقعي. ولنا على مستوى هذين الفيلسوفين وأهمّية اتجاههما ـ ليس فقط على المستوى الفلسفي العام، وإنما أيضاً مما لهما من أثر كبير في الفلسفة العربية الإسلامية بشكل عام، وفي فلسفة ابن سينا بشكل خاص ـ وقفة استقصاء للسّمات والمميزات العامة في ما يخص اتجاههما المعرفي.

ويمكن الآن أن نتساءل عن موقف أفلاطون من التفسيرين السقراطي

---

(6) يوسف كرم، مصدر سابق ص 52.

والسفسطائي للمعرفة، أي ما كنه الحقيقة عنده؟ وهل من حقيقة موضوعية؟ وما قدرة الإنسان على إدراكها؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها ـ في إطار المعالم الأساسية للطابع الذي يسم فلسفته ككل ـ يمكن تقصيها وتتبع معالم أثرها من خلال بعض **محاوراته**[7]، التي ناقش فيها مفهوم العلم وحقيقته، وتصوره للمعرفة الإنسانية من حيث هي بناء فلسفي للكشف عن الحقيقة. ونلاحظ من خلال بعض **المحاورات** أن المفهوم الأفلاطوني للمعرفة والتحديد المنهجي للبحث في الحقيقة يتماشيان والنحو الذي نحاه سقراط من قبل، وسقراط بالنسبة إلى بعض مؤرخي الفلسفة «ليس هو العلاّمة الباحث، وإنما هو سقراط الذي خلق أفلاطون...»[8]؛ فأفلاطون يتفق مع سقراط من حيث المبدأ والمنطلق إلا أنه يتجاوزه في النتائج المترتبة على ذلك. فهو يعتمد عليه ومن «...خلاله يخترع الحوار...»[9].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتضمن مفهوم أفلاطون المعرفي نقداً شديداً للمنحى السفسطائي الذي يوحد بين الحقيقة والإدراك الحسي والذي يقضي بأن الإنسان مقياس كل شيء. والواقع أن أفلاطون لم يوافق «... بارمنديس أبا المثالية في استبعاد عالم الظواهر على أنه وهم مطلق، كما لم يوافق بروتاغوراس وهيرقليطس فيلسوفي النسبية والتغيير على القول إن الحقيقة توجد في عالم المحسوسات الدائمة السيلان...»[10].

وبهذا المعنى يمكننا القول: إن التحديد الأفلاطوني يكمن في تجاوز الاتجاهين بشأن البحث في الحقيقة، ليس في النتيجة فحسب، وإنما أيضاً في السّبل المنهجية المؤدية إلى ذلك، إذ إن الحقيقة في النهاية بالنسبة إلى أفلاطون لا يمكن تحصيلها عن طريق الحس، بل إن للعقل دوراً كبيراً في

---

(7) إن كل فلسفة بلا شك تحمل مفهوماً معيناً من المعرفة، وفي محاورة تيليتيتوس مثلاً يبحث أفلاطون جيداً مفهوم العلم بالمعنى الواسع للكلمة.

(8) Encyclopédie de la pléiade, *histoire de la philosophie*, édition Gallimard 1969 p. 461.

(9) Ibid p. 462.

(10) أفلاطون، **محاورة تياتيتوس**، ص 111 من المقدمة، ترجمة أميرة حلمي مطر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973.

الوصول إلى كنهها باعتباره السبيل المعرفي الذي بني على أساسه مذهبه الفلسفي. ولهذا نرى أن مسألة المعرفة قد اتخذت اتجاهاً مغايراً من حيث المضمون؛ فأفلاطون «. . . أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها»[11].

وبما أن النقد كثيراً ما يولد تأثيراً ينطبع بصورة إيجابية أو سلبية في الطرح أو البديل الذي يقدمه عادة الفيلسوف، فمن هذه الزاوية إذاً يبقى المفهوم السفسطائي والسقراطي الأساس الذي ينطلق منه أفلاطون في إقامة نظرية في المعرفة، تتسم بسمات مخالفة لما قبلها، وتعبر عن وجهة نظره بالنسبة إلى النظريات التي سبقتها، بكونها احتوت العناصر الأولية الفاعلة، وانطلقت منها كإرهاصات نظرية في هذا المجال مع تجاوز حدودها القصوى. وبذلك تعتبر تلك النظريات اتجاهات مؤثرة في التواصل التاريخي للفكر، وتعدّ بمثابة أسس تبني على التطابق أو الاختلاف معها وجهة نظر جديدة.

وعلى هذا الأساس، إن نظرية أفلاطون في المعرفة تستند من حيث المبدأ إلى عالم واقعي من صفاته التغيير والصيرورة الدائمة وتتقّوم بعالم الصور الذي يتميز بثبات الحقيقة المطلقة، فهو « لم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء. . . وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري»[12]. ولقد جمع في نظرية المثل وحدة بارمنديس (Parménide) وتدفق هيروقليط (Héraclite) وأعداد فيتاغورس (Pythagore)[13].

ولنرى معنى هذا الكلام، من خلال بعض محاوراته؛ ففي. . أول تعريف له للعلم يناقش أفلاطون مقولة الإنسان مقياس الأشياء، ويعلق عليها بما يلي: «ألا يفسّر هذا القول على النحو الآتي: كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك لأني وإياك بشر؟»[14].

---

(11) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 69.

(12) المصدر نفسه، ، ص 68.

(13) Encyclopédie de la pléiade, histoire de la philosophie p. 601.

(14) أفلاطون، تياتيتوس، ص 46.

إن المعنى المحمول على هذا الكلام، يقضي بأن درجة صدق الحقيقة تقتصر على ما يبدو للفرد ويحس به، فهي موجودة من الجهة التي يراها الإنسان. ويفند أفلاطون هذا الرأي اعتماداً على التغير وعدم استمرار الحالات النفسية التي تعتري الإنسان في حياته اليومية على أنه « توجد لحظات تحدث فيها قشعريرة لأحدنا، في حين لا تحدث شيئاً لآخر، وتكون بالنسبة إلى الواحد لطيفة وبالنسبة إلى الآخر عاصفة»[15].

إن تحليل الحالات النفسية واختلاف طبيعتها من شخص لآخر، بحسب القول السّابق، يقلّل من يقينية الواقع الخارجي، ويترك الاعتماد على الحواس موضع شك في الوصول إلى الحقيقة وإدراكها؛ فالافتراض بأن عملية الإحساس تنتج ما يمكن عدّه الحقيقة التي تحتويها الأشياء، والاكتفاء بالأدوات الحسية في المجال المعرفي لتقّصي ماهية الشيء إنما ادّعاء، وذلك بالنسبة إلى وظيفة الحواس أصلاً.

ويذهب أفلاطون في تفنيد مثل هذا الافتراض وعدم جدواه من الناحية النفسية، وبتحليل عملية الإدراك ذاتها (الذات المدركة والموضوع المدرك)؛ فلا الذات تحس من تلقاء نفسها وبمعزل عما يؤثر فيها من الخارج، ولا الموضوع ترتسم صورته دون ذات تستقبل تأثيره؛ فإدراكي هو إدراك لشيء ما وبكيفيات مختلفة، وعليه ففي ضمن هذه العملية يظهر التغيير وهو موجود من موضوع إلى موضوع، ومن ذات لأخرى وبالتالي فالإحساس الحقيقي «.. يرجع إلى وجودي أنا، وإلا كيف ينبغي أن يكون الحكم على حدّ قول بروتاغوراس، فما هو بالنسبة لي موجود، وما ليس بالنسبة لي ليس موجوداً على الإطلاق»[16].

ويضيف أفلاطون في معنى هذا السياق: « ومع ذلك فإن قضية أن الإنسان هو مقياس كل شيء تنتهي إلى هذه النتيجة التي يمكن تجنبها، وكيف ذلك؟ عندما يكون حكمك الخاص عن موضوع ما، فتبعاً لرأي بروتاغوراس يكون هذا الحكم صحيحاً بالنسبة لك، أما بالنسبة لنا نحن الآخرين، فهل

(15) المصدر نفسه، ص 47.

(16) المصدر نفسه، ص 62.

يجوز لنا أن نحكم بدورنا على الحكم الذي قدمته أم يتحتم علينا أن نقرر دائماً أن حكمك صحيح؟[17].

وعلى هذا الأساس نجد في موسوعة تاريخ الفلسفة بأن أفلاطون بدون شك « أول من رأى بأن مسألة الحقيقة لا نستطيع حلّها إلاّ إذا نظرنا إليها من خلال الأحكام»[18].

وعلى هذا الأساس أيضاً يمكننا القول إن ما ذهب إليه أفلاطون بشان النظرة الحسية في المعرفة، يدرج ضمن ما يسمى بـ خداع الحواس، واختلاف الأمزجة بين الأشخاص من واحد لآخر، إذ « من المؤكد أنني عندما أصير مدركاً أصبح مدركاً لشيء ما، أولاً يمكن أن أكون مدركاً للاشيء في الوقت نفسه. وكذلك يكون الموضوع حلواً أو مرّاً أو غير ذلك؛ فهو يؤثر في شخص ما، إذاً من المسلم به أن يصير الشيء حلواً بغير أن يكون حلواً بالنسبة إلى شخص ما»[19].

بعد هذه المسحة من النقد الأفلاطوني، يتبين عدم صدق نظرية التوحيد بين العلم والإحساس، ومن خلالها نظرية الإنسان مقياس كل شيء. هذه الدرجة من المعرفة في نظر أفلاطون تظل قاصرة في إدراك بعض التصورات والتي تعجز الأدوات الحسية في الوصول إليها والاستيلاء على مقوماتها.

إذاً، ما الطريق الذي يمكن أن نتوصل من خلاله إلى الحقيقة أو إلى العلم بلغة أفلاطون؟ في البداية كنا قد طرحنا سؤالاً عن دور العقل في المعرفة وكان موقف سقراط واضحاً إلى حد ما، بحسب الإشارة الموجزة لرأيه بشأن هذه المسألة، وبالتالي نستطيع القول إنه إلى جانب الإحساس هناك قوة أخرى وظيفتها التفكير والعمل في النتائج التي توصل إليها الحس، وبذلك يكون العقل بعملياته التجريدية يبدأ عند نهاية عمل الحواس ـ متجاوزاً إياها، كحالات ومعطيات حسية ـ بنزع المفهوم وإدراك المعنى المجرّد.

إن المناقشة الأفلاطونية للمنحى الحسّي تنتهي إلى أنّ العلم لا يمكن

---

(17) المصدر نفسه، ص 81.

(18) Encyclopédie de la pléiade, p. 603.

(19) أفلاطون تياتيتوس، ص 62.

إسناده إلى الحواس، وإنما يمكن الوصول إليه عن طريق التعقل، ويتم ذلك عندما يطرح أفلاطون مسألة الوجود كلية، أليس للبشر كما للحيوان بالطبيعة «القدرة على الإحساس التي تتجه نحو النفس بواسطة الجسد؟ لكن التفكير في هذه الإحساسات في ما يتعلق بوجودها وفائدتها إنما يحصل لمن يحصّلونها بعد جهد طويل من الدراسة»[20].

ومن هذا المنطلق، نلاحظ أن الإحساس سيظل قاصراً في الوصول إلى الحقيقة؛ فهو لا يرقى إلى الوجود الصحيح. ويتساءل أفلاطون « فهل يمكن لمن لا يصل إلى الوجود أن يدرك الحقيقة؟... وحين لا تصل إلى الحقيقة هل يمكن أن يوجد علم؟ فالعلم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى تعقل الإحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة، لكن بغيره لا يمكن»[21].

يتضح مما سبق، أن أفلاطون في البحث عن الحقيقة يربط بين العلم الصحيح وبين الوجود، أي نجد أنه «إذا نسب الإحساس لأي شخص، فلا يعني هذا أنه يدرك الحقيقة، إذ لا يصل الإحساس إلى الوجود»[22].

إذاً كيف نفهم الوجود؟ مبدئياً يضفي أفلاطون على الوجود الصفة المطلقة التي هي المثال، وقبل أن نتساءل عن ماهية المثل، نستنتج اعتماداً على ما سبق أن أفلاطون يفرق بين الموضوعات التي هي للحواس وحدودها، وبين الحدود التي يمكن أن يختص بها العقل؛ فهناك مفاهيم خاصة بالعقل وحده والتي لا يمكن للحس بلوغها. وعليه يجب برأي أفلاطون ـ أن نسلم بحقائق تكون للعقل وحده صدقية تعقلها والحكم فيها ـ ومن هنا كان السؤال: ما مصدر المعرفة العقلية؟ وكيف يتم ذلك؟ في التصور الأفلاطوني يحصل ذلك عن طريق المثل، والمثل أو (الصور) حقائق كلية ثابتة، موجودة بالفعل وجوداً مستقلاً عن الإنسان فهي في الوقت ذاته، مصدر للمعرفة وعلّة لها. والمثل الأفلاطوني برأي جميل صليبا: «هي الحقائق الخالدة والصور المجردة

---

(20) المصدر نفسه، ص 110.

(21) المصدر نفسه، ص 110.

(22) المصدر نفسه، ص 111

في عالم الإله، فهي لا تدثر ولا تفسد ولكنها أبدية أزلية، والذي يدثر ويفسد إنما هو الكائن المحسوس؛ فهناك إذاً بالنسبة إلى أفلاطون فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة. .»[23].

وهكذا فإن المثل عند أفلاطون، ليست مصدر المعرفة فحسب، وإنما هي أيضاً مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وسبب ذلك الوجود. ويوضح «شارلز وانر» هذا المعنى بما يلي: «ولكن أفلاطون لا يكتفي بوضع المثل فوق الأشياء الحسّية كعالم مستقل، ولكن يريد أن يبيّن أكثر بأن المثال هو سبب وجود الأشياء يعني. . . أنّ المثال مادة العلم، في حين أنّ العلم هو البحث في الأسباب. . .»[24].

وعليه فالبحث في الحقيقة لا يتمّ في نظر أفلاطون إلاّ بوساطة النفس التي تتعقل الموجودات. إذاً، كيف تتجاوز النفس عالم الحس وتدرك الحقائق المطلقة بصورة مباشرة؟ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي إثارة مسألة علاقة النفس بالجسد. وفي نظر أفلاطون يعتبر الجسد عائقاً للنفس في تحصيل المعرفة «لأنها إن أشركت معها الجسم فهي تحاول أن تبحثه فهي مخدوعة لا محالة»[25]؛ فطالما بقيت النفس متصلة بالجسد، يمتنع عليها التخلص من وساطته لإدراك الحقيقة، فالجسد بهذا المعنى عائق للنفس. وينتهي أفلاطون بعد جدال طويل في مسألة أهمية تخلص النفس وتحررها من الجسد في الكشف عن الحقيقة وتأمل الوجود، إلى هذه النتيجة وهي: «أنه ما دمنا في أجسادنا، وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضا، وأنها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علّته هذه الحاجة إلى الطعام، وهو بذلك عرضة للمرض الذي ينتابنا فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة. . . وقد دلت التجارب جميعاً على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة، لوجب أن نتخلص

---

(23) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس ط 3 سنة 1983، ص 28.

(24) *La philosophie Grecque*, p. 94.

(25) أفلاطون: محاورات، ص 181 ترجمة زكي نجيب محمود. مطبعة لجنة التأليف والنشر. ط 1938.

من الجسد، ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها الأشياء جميعاً. . .»[26].

ويحاول أفلاطون من خلال الكلام السّابق توضيح أجدى وسيلة في إدراك الحقيقة وذلك بعملية تطهير النفس قصد تهيئتها إلى إدراك الحقائق؛ فإذا تطهرت النفس من أدران الجسد «تعرفنا أنفسنا في الأشعة الصافية التي تضيء في كل مكان، فلا ريب أن ذلك هو ضوء الحقيقة. . .»[27].

ويضيف أفلاطون بشأن صدّ الفكر عن الشواغل الجسدية وعن المحسوسات الجزئية، ليتطلع إلى معرفة حقيقة الوجود ما يلي: «وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه حتى لا يشغله شيء من هذه ـ فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذة مطلقاً ـ وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد فلا يصله منه حس ولا شعور، بل ينصرف بتطلعه إلى الكون»[28].

يتبين لنا من خلال هذه النصوص، الطرح المعرفي المغاير للواقع الخارجي بانفصال الذات المفكرة تماماً عن الكتلة الجسدية، وبتعبير آخر، المفهوم المعرفي الذي يرتكز على أسس مثالية ذاتية ويرى في المباشرة الحسية للواقع الخارجي قصوراً في السبيل المعرفي وتقصيراً في بلوغ الحقيقة الوجودية للعالم الخارجي.

إن عملية التطهير التي تتجلى في أسمى معنى لها في الانفصال التام للنفس عن الجسد، توفر للنفس ما تتوق إليه من معرفة الحقائق، وتعبّر بشكل من الأشكال على أنّ البحث عن الحقيقة لا يستنبط مقدماته من الواقع الخارجي فحسب، وإنما يحصل له ذلك من عالم آخر مغاير لهذا العالم. ويوضح أفلاطون العالم الواقعي والعالم المغاير له كالآتي: « يوجد عالمان: العالم المنظور الذي تتناوله الباصرة، والعالم العقلي تتناوله البصيرة وفي كل منهما قسمان يتدرجان من الخفاء إلى الوضوح هكذا: العالم المنظور وفيه الصور: أي الضلال والانعكاس؛ الموضوعات: أي الأشياء المادية حيّة

---

(26) المصدر نفسه، ص 183 ـ 184.

(27) المصدر نفسه، ص 185.

(28) المصدر نفسه، ص 181.

وجمادية. العالم العقلي وفيه: المعرفة المحصلة بواسطة المقدّمات وعليها تبنى النتائج كافة.. والمعرفة التي ليست في أبحاثها أشياء مادية، بل تقتصر على الصور الجوهرية التي تعالج الفروض للتوصل إلى مبدأ أول مطلق مستخرج منه نتائج صحيحة..»[29].

إذاً، كيف تتم المعرفة التي تقتصر على الصورة الجوهرية؟ إن في عملية التطهير تبلغ النفس أعلى اتصال لها بالحقيقة المطلقة. إذ قد حدث في الماضي أن اتصلت النفس في حياتها السابقة بعالم الصور الجوهرية قبل أن تهبط وتتحد بالجسد، وبحسب رأي أفلاطون تمكنت النفس في الحياة السابقة من معرفة الحقائق ومعايشتها ولذلك «... فقبل أن بدأنا في النظر أو السّمع أو الإدراك بأية صورة أخرى، لابد أنه قد كانت لدينا معرفة بالتساوي المطلق وإلاّ لما استطعنا أن ننسب إليه المتساويات التي نشتقها من الحواس. فهذه كلها تسعى نحو التساوي المطلق فتقتصر من دونه... ثم ألم نأخذ في النظر والسّمع واكتساب حواسنا الأخرى بمجرد أن ولدنا؟ يقيناً، إذاً لابد أننا قد حصلنا معرفة التساوي المثالي في زمن سابق لهذا؟.. وإذا كنا قد حصلنا هذه المعرفة قبل أن نولد، وكانت لدينا عند الميلاد نفسها، إذاً فقد كنا قبل الميلاد، وفي ساعة الميلاد نفسها نعرف كذلك فضلاً عن التساوي سائر المثل جميعاً..»[30].

إذاً، حصولنا على الكليات ـ بنظر أفلاطون ـ كان قبل حلول النفس في الجسد، أي قبل أن نولد، وكانت معرفتنا بها عند الميلاد وقبله أيضاً ممكنة وفي هذه الحالة نستطيع القول: إن حصول المثل كان في حياة غير هذه وفي عالم غير هذا.

وبناء على هذا، يمكن التركيز على عملية سيكولوجية مهمة تتخلل نسق أفلاطون الفلسفي، وهي عملية التذكر، واسترجاع عن طريق مثالات الأشياء الخارجية الموضوعات التي سبق للنفس معرفتها في عالم الجواهر. وعلى هذا النحو تكون المحسوسات دافعاً أو حافزاً في عملية تداعي المعارف السابقة في

(29) أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة حنا جناز. دار القلم بيروت ط 2، سنة 1980، ص 179 ـ 180.

(30) أفلاطون **محاورات**، ص 206.

حياة ما قبل الحلول في الجسد. وإلاّ كيف تتم، إن لم يحدث تذكر ما حصل في الحياة السابقة؟

وبهذا المعنى، فالمعرفة تتم باسترجاع ما اكتسبته النفس من صور وأفكار مماثلة لتلك التي نراها في الواقع الخارجي عن طريق القنوات الحسية. وبذلك تكون القاعدة الحسّية أساسية لعملية التذكر في استرجاع مثالات الأشياء الخارجية.

ويوضح أفلاطون أهمية العامل الحسي في المعرفة بالمثل بما يلي:

«ـ أما إذا افتقدنا عند الميلاد تلك المعرفة التي حصّلنا قبل أن نولد، ثم كشفنا في ما بعد، بواسطة الحواس، ما قد كنّا نعلم من قبل.. ألا يجوز لنا بحق أن نسميّ هذا تذكراً؟»[31].

إضافة إلى تأكيد العامل الحسّي، يجدر أيضاً تأكيد وجود أرواح قبل تصورها وتجسيدها في هيئة بشر وامتلاكها لمقومات الذكاء.

ويحاكي وضع النفس في هذه الحالة، ما تحدث عنه أفلاطون في **أسطورة الكهف**[32]، وكيف يمكن الفصل بين عالم الحسّ وعالم المثل لجلاء الحقيقة».

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن الصور هي الماهيات الكلية الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة الكثيرة، وإنّ الكليات تجمع بين الأشياء المختلفة من جهة اشتراكها في صفقات معينة.

نستنتج من هذا العرض الموجز للاتجاه المعرفي عند أفلاطون ما يلي:

إن التفسير الأفلاطوني للمعرفة ينعكس من خلال تفسيره الشامل للوجود، لأن المفهوم المعرفي في سياق الفلسفة الأفلاطونية يهدف إلى الوجود الحقيقي وإبراز التسويغ الصحيح في حلّ التساؤلات الفلسفية بشأن الكون.

ولقد رأينا من خلال هذا الموجز، أنّ ما تبناه أفلاطون يظل قاعدة تنطلق منها اتجاهات فلسفية أخرى، سواء من جهة المخالفة في الموقف، ما يفتح

---

(31) المصدر نفسه، ص 207.

(32) انظر أفلاطون. **الجمهورية**، ترجمة حنا جناز. ص 184 ـ 185.

آفاقاً لأفكار مباينة تتجلى في الفلسفات الواقعية واتجاهاتها المختلفة لفترات زمنية معينة لاحقة، أو من جهة التبني مع تأويلات وتحويرات تتفق والظروف الفكرية الاحقة.

ويمكن أن نستخلص من وجهة نظر أفلاطون، تحديد درجة المشروعية التي تخولها الاستمرار أو عدمه من ناحية التنظير لمسائل طرحت وسوف تطرح على مستوى الفكر البشري.

بإيجاز نقول إن الرفض المطلق للواقع الخارجي، ليس له ما يبرره على المستوى المعرفي.

والملاحظ أن أفلاطون ربط من هذا الجانب الواقع الحسي بعملية التذكر، وتطهير النفس من أدران الجسد، وبعالم الصور الذي استفادت منه، مثالات الواقع المادي الخارجية.

ويمكن أن نبرز أثر فلسفة أفلاطون في تغيير كثير من المواقف الفلسفية والاتجاهات الفكرية بما يراه الدكتور طيب تيزيني:

«. . . لقد أخذت الأفلاطونية المهمة الكبرى على عاتقها التي تبنتها. . . وهي مكافحة وإبادة لكل بذرة فلسفية تنشأ آنذاك. . . إن كفاح أفلاطون ضد الاتجاه الفلسفي المادي فضحت نقطتين: **الأولى**، نفي وجود حقيقي للعالم المادي، أما النقطة **الثانية**، فهي إعلانه الفكرة أو المفهوم كمبدأ وحيد أعلى ومطلق للوجود أي كمبدأ حقيقي وحيد. . .»(33).

وعلى الرغم مما ذهب إليه أفلاطون في هذا الشأن، فإن فلسفته ستلقى صدىً كبيراً في خضم التيارات الفلسفية والفكرية، وتوظف في حلّ كثير من المسائل الفكرية، ومخرجاً لجملة من القضايا الجدلية بين الدين والفلسفة.

السؤال الذي يواجهنا الآن يتمثل في: إلى أي الحدود استمر أفلاطون بالنسبة إلى أرسطو أولاً، وبالنسبة إلى الفلسفة العربية الإسلامية ثانياً؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في الصفحات القادمة.

---

(33) مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط5 سنة 1981، ص 98 ـ 99.

ثانياً: إرهاصات واقعية

تلك هي أهم السّمات العامة المميزة للاتجاه المعرفي الأفلاطوني في سياق مذهبه العام. وإذا تساءلنا عن موقف أرسطو من التفسير الأفلاطوني للمعرفة ومن الحقيقة المثالية التي يبني على أساسها نسقه الفلسفي، وما مفهوم الحقيقة عنده؟ وما هي السمات العامة للاتجاه المعرفي الذي تبناه؟ نجد أنّ المنهج المعرفي بالنسبة إلى أرسطو يختلف إلى حدّ ما عمّا هو عند أفلاطون.

وقبل أن نعرض رأي أرسطو في هذه المسألة، وجب الوقوف على الاختلاف بينه وبين أفلاطون بغية تحديد الإطار الأساسي بينهما.

إن علاقة عالم المثل بالواقع الخارجي للأشياء المادية، يختلف عن علاقة الصورة بالمادة. إذ نجد أن «الصورة الأرسطية هي مثال أفلاطون، لكن المثال بما أنه ملازم للمادة وعلامة لأثرها، المثال لا يوجد وكأنه مفصول عن المادة يوجد في الأشياء التي بدونها يصبح قوة غامضة والتي ترقى به إلى الوجود الكامل»(34).

إذاً، إن الفرق بين أفلاطون وأرسطو، يتحدد وفق الوظيفة التي يوليها كل واحد منهما للمثل والصّور، فأرسطو يعتبر أن العالم الحسي عالم الصيرورة، كما إن أفلاطون يعتبر أن المبدأ الحقيقي هو المثال، لكن لا يقبل قط الفصل بين عالم المثل وعالم الصيرورة. المثال يتواجد في قلب الأشياء، فهو المبدأ الداخلي الذي يعطي للموجودات الحقيقة الجوهرية، الحركة والحياة.. والصورة هي المبدأ الداخلي للحركة الذي بواسطته تنزع الموجودات إلى كمالها ويخلق الانسجام في ما بينها... الصورة هي الطبيعة وهي النفس»(35).

نستنتج أن حقيقة الوجود في ما ذهب إليه أفلاطون، تتعين وتتحدد من خلال عالم المثل؛ ففي نهاية التحليل تصبح الموجودات الخارجية عبارة من مثالات لا حقيقة لها في ذاتها، بل تكمن حقيقتها بما تسترجعه النفس من عالم المثل. وهنا تكمن المفارقة بين أفلاطون وأرسطو، فهذا الأخير يعطي

---

(34) *La philosophie Grecque*, p. 146.

(35) Ibid, p. 146 - 147.

للواقع الخارجي أهمية كبيرة، ويرى في تلازم الصورة والمادة واتحادهما مقوماً في تكوين الأشياء، ومن خلال هذا الاتحاد يصبح للمادة وجود بالفعل بعد أن كانت في شكلها الأول موجودة بالقوة فقط.

إذاً، من هذه الناحية يضع أرسطو الواقع الخارجي للأشياء المادية، طرف علاقة جدلية في تكوين الموجود الخارجي (المدرك) في مقابل الصورة، فالمادة لا تتمتع بوجود بالفعل، دون صورة تحلّ فيها وتعطيها أبعادها الأساسية. . «فلكي توجد بالفعل ينبغي أن تقوم فيها كيفية ما أو صورة ما، أي أن تتجوهر بالاتحاد مع صورة ما»[36].

إن للتلازم الذي أقامه أرسطو بين المادة والصورة أهمية كبيرة في مذهبه ككل باعتبار أن ذلك التلازم من شأنه أن يكشف الوجود المادي للأشياء الخارجية. وينتج من ذلك أنّ إدراك الموجود الخارجي، يستلزم إدراكاً مخالطاً للمادة ولواحقها.

ويصبح الجزئي المحسوس خطوة أولى في الإدراك عند أرسطو. إلا أنّ هذا الجانب من الإدراك الحسي، لا ينفذ إلى جوهر الأشياء ولا يعمل في التحقق من ماهيتها، أو التمييز بينها.

إذاً، كيف يمكن تصور ذلك في مجمل عملية الإدراك وفي علاقة الذات بالموضوع عند أرسطو؟

على العموم، يتلخص موقف أرسطو من عملية الإدراك «. . . بأن جميع الكائنات إما محسوسة وإما معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، كما إنّ الإحساس والمحسوس شيء واحد»[37]. .

نستنتج من ذلك أنّ الإنسان يدرك الأشياء الخارجية، إما بواسطة الحس أو بواسطة العقل، فعن طريق الحس يلاحظ الإنسان صورة الأشياء الخارجية بارتسام صورة المحسوس في الحاسة، ويحدث ذلك نتيجة

---

(36) ماجد فخري، **أرسطو المعلم الأول**: بيروت ط 2، سنة 1977، ص 44.

(37) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط 1 دار إحياء الكتب العربية 1949، ص 119.

التفاعل القائم بين الذات (الحاسة) والشيء الخارجي موضوع الإحساس.

إن الفعل والانفعال، أو التفاعل المتبادل بين الموضوع الخارجي (المحسوس) وبين الذات العارفة (الحاسة) يطبع بصفة عامة نظرية الإحساس عند أرسطو ويميزها كنظرة معرفية جديدة، إذ « ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال. . . »[38]، ويستعمل أرسطو في هذا السياق مبدأي القوة والفعل « ليبين درجة التأثير المتبادل، لأن هذه العملية تخضع أصلاً لقاعدتي المؤثر والتأثير»[39]. ويرى أرسطو أنّ الذات الحاسة من حيث هي مادة لتأثير ما يحدث من المؤثر، هي دائماً بالقوة، في حين أنّ المحسوس «المؤثر» في سياق العملية الحسية هو دائما بالفعل. ويوضح أرسطو هذا المعنى على أساس أنّ « . . ملكة الحس هي بالقوة كما إنّ المحسوس هو بالفعل. . . فهي تنفعل إذاً من حيث إنها ليست شبيهة حتى إذا انفعلت أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه. . »[40]. إذاً، لابد من تأثير المحسوس في الحاس لكي تتم العملية المعرفية الحسية.

ويقسّم أرسطو المحسوسات إلى «. . . ثلاثة أنواع من الأشياء: نوعين يدركان بالذات، ونوع بالعرض. ومن النوعين الأولين: أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة، والآخر يعمها جميعاً، وأعني بالمحسوس الخاص، ذلك الذي لا يمكن أن يحسّ بحاسة أخرى، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه، مثال ذلك: البصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت، والذوق حاسة الطعم. . . »[41].

أما النوع الذي يدرك بالعرض فيقال على « . . الأبيض مثلاً على أنه ابن دياريس»، «فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض، لأن الموضوع المحسوس قد اتّحد بالأبيض عرضاً»[42]. .

---

(38) المصدر نفسه، ص 59.

(39) Lafon Robert, *vocabulaire de psychologie et psychiatre*: 4ème édition - Paris, 1979 p. 944.
أنظر أيضاً جميل صليبا. علم النفس، دار الكتاب اللبناني ط 2، سنة 1984.

(40) أرسطو: النفس. المعطيات السابقة نفسها، ص 59.

(41) المصدر نفسه، ص 63 ـ 64.

(42) المصدر نفسه، ص 64.

إضافة إلى ما تشتمل عليه العملية الحسّية من أنواع الموضوعات المحسوسة وإلى ما يصاحبها من حضور الذات الحاسة، والموضوع المحسوس (التأثير والمؤثر)، يجب توافر الوسط المساعد على الانفعال، إذ يترتب في نفاذ التأثير «... وجود المتوسط بالضرورة. لكن إذا أصبح هذا المكان المتوسط خلاء، فلن يرى شيء على الإطلاق... ويجري هذا القياس على الصوت والرائحة. إذاً، لا واحد منهما يحدث الإحساس بعضو الحس نفسه، بل بفعل الصوت والرائحة يتحرك المتوسط، فيحرك بدوره عضوي الحس المقابلين؛ فإذا وضعنا على العكس، المسموع أو المشموم على نفس عضو الحس، فلن يحصل إحساس ما. والأمر في اللمس والذوق كذلك، على الرغم من أنه يظهر غير ذلك»[43].

ويفيد شرح ابن رشد، في أنّ الذات الحاسة بآلاتها الحسية المختلفة تحتاج إلى متوسط، وأنّ المتوسط الذي تستعمله هذه الحواس: إما هواء في الحيوان البري، أو ماء في الحيوان المائي... وبالجملة تظهر حاجة هذه الحواس وفعلها إلى متوسط، من قبل أنه متى فسد المتوسط فسد فعلها، وأن البصر يخصه مع وجود المتوسط وجود الجسم المضيء[44].

إذاً، تبين لنا، أن إدراك الجزئيات المحسوسة عند أرسطو يتوقف على تأثير المحسوس الخارجي في أداة الحس، بمساعدة الوسط الخارجي الملائم. إذ نجد أنّ الرأي الذي كان سائداً قبل أرسطو في كيفية الإدراك، وفي كيفية تعامل الحاس مع محسوسه، يتلخص في أنّ صور المحسوسات موجودة في النفس بالفعل وليس للواقع الخارجي أي دور في ذلك، بل ما هو خارجي منبه على سبيل التذكير ليس إلاّ. وهذا الرأي بحسب ما مرّ معنا يرفضه أرسطو، وهو قريب مما ذهب إليه أفلاطون.

إن رأي أرسطو في هذه المسألة مغايّر تماماً للتفسير الذاتي للمعرفة، وذلك بيّن بصورة واضحة، في ما عرض سابقاً. ونحاول الآن إبراز بعض

---

(43) المصدر نفسه، ص 68.

(44) أرسطو: كتاب النفس من الحاس والمحسوس، شرح ابن رشد تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ط 2 سنة 1980 ص 195.

النماذج التي توضح رأي أرسطو بصورة جلّية، من خلال تفسيره لعملية الإحساس، ودور الحواس الخارجية في المعرفة.

إنّ نظرية أرسطو في الإحساس تتميز بالمقابلة بين الحاس والمحسوس الخارجي، إذ يمكن تحديد الذات الحاسّة في العملية الحسية عند أرسطو بأنها «.. القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب... والأمر كذلك في الحاسة التي تنفعل عند كل محسوس، بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث أنّ كل هذه الأشياء، يقال عنها أشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها»[45].

ويتضح الانعكاس الموضوعي للعالم الخارجي في أداة الإحساس، من خلال تحليله لعمل الحواس الخارجية. مثلاً: كيف يفسر حصول الرؤية؟ أو بالأحرى كيف تؤدي العين وظيفتها باعتبارها العضو الحساس؟ للإجابة عن هذا السؤال نأخذ عبارة مهمة تدل على موقف أرسطو من هذه المسألة؛ ففي باب مناقشته «(البصر والمرئي)» يرى أن الشيء الخارجي هو الذي يؤثر في العين وليس العكس، والدليل على ذلك إذا «... وضعت الشيء الملون، فوق عضو البصر فلن تراه، فاللون يحرك المشف كالهواء مثلاً ثم يحرك هذا ـ وهو متصل ـ عضو الحس»[46].

إن معنى هذا الكلام، يوحي بجلاء أن تفسير أرسطو يرتكز على مبدأ الحركة[47]، الذي يعتبر النقطة الأساسية في كامل مذهبه. إذ إنه في العملية الحسّية البصرية، يتفاعل الموضوع المحسوس بالوسط الخارجي ليحرك هذا الأخير ويؤثر في أداة الإبصار. ويطرح أرسطو العناصر المساعدة في تحقيق الرؤية، ويحصرها في اللون.. الضوء .. والمشف. وكيف يحرك الواحد منهم الأخر في حركة لتنبيه عضو الإبصار. ويرى: «... في كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل، وهذه القوة هي طبيعته. وهذا هو السبب

---

(45) أرسطو: كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص 87.

(46) أرسطو: المصدر نفسه، ص 67.

(47) Encyclopédie, A. Z, Edition Atlas p. 430 -431.

في أنّ اللون لا يرى بدون الضوء وفي الضوء فقط تدرك ألوان الأشياء»[48].

ويمكن أخذ هذا النموذج قياساً، على بقية الحواس الأخرى؛ ففي عملية السمع نجد أن الصدى له ما يبرره، في تحقيق قاعدة انطباع صورة المحسوس في الحاس. ويوضح أرسطو ذلك «بأن الجسم يكون رناناً إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء، تظل واحدة ومتصلة حتى تبلغ عضو السمع. وهناك هواء يوجد متحداً طبيعياً بعضو السّمع. وحيث إن عضو السّمع يوجد في الهواء، فإذا تحرك الهواء الخارجي تحرك الهواء الموجود داخل الأذن كذلك»[49].

نستطيع القول: إنه على مستوى الحواس الخارجية وعلاقتها بالموضوع الخارجي يبقى للشيء المحسوس الأسبقية في التأثير فهو دائماً بالفعل، في حين أنّ: عضو الحس توجد فيه قوة لقبول الصورة المحسوسة[50].

إن النّسق المعرفي، يمكن تمييزه على هذا المستوى، على أساس القاعدة المادّية، وذلك بتأثير الواقع الخارجي للأشياء المادية، في الوسائل الإدراكية للإنسان. أما إذا انتقلنا إلى المحسوسات المشتركة، نجد أن العملية الإدراكية بالقياس إلى المحسوسات الخاصة تختلف من حيث الصور المحسوسة ودرجة التجريد.

ويمكن مناقشة المحسوسات المشتركة عند أرسطو على الشكل التالي: فهو يرى أولاً أنّه «.. عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة، وليس هذا الإحساس بالعرض فإذن لا توجد حاسة خاصة بها لأننا في هذه الحالة لا ندركها إلاّ كما ندرك ابن كليون»(*) [51] ويخص أرسطو الحس المشترك بوظائف ثلاث يمكن إجمالها على النحو التالي:

---

(48) أرسطو: كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص 65.

(49) المصدر نفسه، ص 71.

(50) المصدر نفسه، ص 87.

(*) أي لو أدركنا ابن كليون لا على أنه ابن كليون، بل على أنه أبيض ففي هذه الحالة يكون إدراكنا لابن كليون بالعرض.

(51) المصدر نفسه، ص 95.

1 ـ **التمييز**: فبوساطة الحس المشترك يستطيع الإنسان أن يميّز بين المحسوسات الخاصة، فيميز بين ما لحاسة السّمع من الصوت، وما لحاسة الذوق من طعوم، وللبصر من ألوان.

2 ـ **إدراك الذات أنها تدرك**: وذلك أن الإنسان عندما يبصر ويسمع، فبالضرورة يدرك أنه يبصر ويدرك بحاسة البصر وليس بحاسة أخرى[52].

3 ـ **أما الوظيفة الثالثة للحس المشترك**، هي إدراك المحسوسات المشتركة مثل الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد، وليس لهذه المحسوسات حاسة خاصة لأنها تدرك جميعها بالحركة[53].

وعلى هذا الأساس فوظيفة الحس المشترك تختلف من حيث الشكل والمضمون عما هو موجود في حال الحواس الخارجية، في أنها ليست نتيجة انفعال بين حاس ومحسوس، بل هي مرحلة من مراحل انتزاع المفهوم المجرّد من المحسوسات المادية. وبذلك يمثل الحس المشترك درجة من درجات التجريد التي يتبعها المنحى الفكري والمعرفي لدى الإنسان من الحس المشترك إلى المراحل الأخيرة من عملية التعقل.

وإذا تتبعنا عملية التجريد، على مستوى الحواس الباطنية، وجدنا أن الخيال يمثل الدرجة الثانية من درجات التجريد، وذلك اعتماد على ما يورده أرسطو بشأن التمييز الوظيفي، بين الإحساس من جهة، والتخيل والتعقل من جهة ثانية. إذ إن التفريق بين وظائف هذه المفاهيم، يساعد في التسلسل المنطقي لإدراك المعاني الجزئية والكلية، وبيان درجة التجريد لكل مرحلة من هذه المراحل. ويرى أرسطو بوضوح أن: «الإحساس والعقل ليسا أمراً واحداً، ذلك أن أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات، والآخر عدد صغير فقط، وأيضاً فإن التفكير. . . ليس مطابقاً للإحساس، لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ويوجد عند جميع الحيوانات، في حين أن التفكير قد يكون خطأً كما يكون صواباً، ولا يوجد إلاّ عند الكائنات

---

(52) المصدر نفسه، ص 96.

(53) المصدر نفسه، ص 94.

التي لها عقل. أمّا التخيل فهو شيء متميز عن الإحساس، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس، وأنّه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد.»[54].

بعد هذا الاستطراد في ذكر المعاني والعمليات الوظيفية التي يحملها الإحساس والخيال والعقل، يجدر القول إنه على الرغم من ذلك، يبقى للتداخل المرحلي التجريدي بينهم علاقة اللاحق بالسابق في استكمال العملية المعرفية التجريدية.

فالتخيل مبدئياً يمثل صورة الأشياء الخارجية التي ترتسم في الحس المشترك عن طريق الحواس الخارجية بعد غيبتها وتخلفها فيه. ويحدّد أرسطو وظيفة التخيل ضمن العملية التجريدية على أن «التخيل ليس إلاّ قوة أو حالة نحكم بها ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ»[55].

إن عملية الحكم التي يسندها أرسطو إلى وظيفة التخّيل، تحتمل الخطأ وتحتمل الصواب، باعتبار أن عملية الحكم ذاتها تستدعي موقفين والمضاهاة بينهما، أي أن هذه العملية تخضع للتحليل والتركيب. ويتبين معنى ذلك من خلال المقارنة التي يقيمها « يوسف كرم» بين وظيفتي الحس والخيال؛ فيرى أن « التخيل إحساس ضعيف. وبين الحس والخيال فوارق: **الأول**، أن الإحساس متعلق بالحس، والخيال مستقل عنه. **والثاني**، أن الإحساس صورة مطابقة للشيء، وقد يكون التخيل اختراعاً أو تأليفاً. .»[56].

إن الذي نود معرفته حيال التخيل هو: هل وظيفة التخيّل تعتمد على الصور الحسية أم أن هناك مصدراً آخر؟ فبغض النظر عن الفوارق بين الحس والخيال، فالتخيل بالنسبة إلى أرسطو هو: «الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل»[57]. إذاً، إن المقدمات التي يعتمدها التخيل في وظيفته هي مقدمات حسية، فالتخيل من هذا الجانب، يعمل في الأثر الذي يرتسم في الحس المشترك مع غيبة المحسوسات. ويوضع أرسطو ذلك بمبدأ الحركة؛ فالشيء

---

(54) المصدر نفسه، ص 103.

(55) المصدر نفسه، ص 104.

(56) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 162.

(57) أرسطو، كتاب النفس، ص 107.

المتحرك يمكن أن يحرّك غيره، ولذلك كان « التخيل كما يظهر ضرباً من الحركة، ولا يمكن أن يحصل من دون إحساس... وعن أشياء هي موضوعات الإحساس، وكانت الحركة يمكن أن تحصل عن الإحساس بالفعل أيضاً، وكانت هذه الحركة بالضرورة شبيهة بالإحساس، فإذا سلمنا بهذه المقدمات، فالحركة التي هذه طبيعتها يجب بالضرورة أولاً ألاّ تكون قادرة على الوجود بدون إحساس...»(58) فالخيال من حيث العمل الوظيفي، حركة تستغني عن حضور المحسوس الخارجي وتعمل في المادة المتخلفة في الحس ولكن بشكل أكثر تجريداً.

ووظيفة التخيل تتعدى الحاضر للمستقبل ضمن تسلسل عملية التجريد، بينما لا علاقة لها بالماضي، فالصور المنطبعة في الحس في الزمن الماضي هي من اختصاص الذاكرة التي بواسطتها يسترجع الفرد ما حدث. ووظيفة الذاكرة قائمة بوجه من الوجوه على عمل المتخلية إذ يمكن أن يمتنع التذكر دون تخيل، والسّبب في ذلك يرجع إلى اعتبار وظيفتي الذاكرة والتخيل من فاعليات النفس السيكولوجية المتداخلة؛ فالمتخيلة تعمل تحليلاً وتركيباً في الصور الجزئية المدركة، بينما تسترجع الذاكرة معانٍ جزئية، لصور قد سبق إدراكها في الزمن الماضي؛ فهي في هذه الحالة تقتصر على تذكر ما حصل في الماضي معتمدة على الصور التي ترتبط وتتطابق مع ما يوجد في الواقع الخارجي.

ويوضح أرسطو ذلك بأنواع الإدراك الزمني للأشياء؛ فالأشياء إمّا مدركة في الآن والزمن الحاضر، وإمّا مدركة في الزمن المستقبل وإمّا «... أن تكون مدركة في الزمن الماضي. وبيّن أن الذكر إنما يكون في هذه.. فيذكر المرء ما قد حصلت له المعرفة من قبل في الزمن الماضي. فالذكر هو استرجاع في الزمن الحاضر، للمعنى الذي كان مدركاً في الزمن الماضي»(59).

إن عملية التجريد على مستوى الحواس الخارجية والداخلية، تقتصر على إدراك صور الأشياء دون مادتها، ولكن مخالطة لعلائق المادة. وتبلغ عملية

---

(58) المصدر نفسه، ص 106.

(59) أرسطو: «في النفس». تحقيق عبد الرحمن بدوي، المقالة الثانية من كتاب الحاس والمحسوس، تلخيص ابن رشد، ص 208.

التجريد قمتها، في العقل، أي في انتزاع المفاهيم الكلية التي تميز الموجودات الخارجية. كيف يتم ذلك؟

قبل أن نتعرض لجوانب الإجابة عن هذا السؤال عند أرسطو، وجب الوقوف على الفرق الذي يقدمه بين إدراكنا للجزئيات وللكليات وللآلات المستعملة في ذلك؛ فيرى أنّ «. . . عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان؛ فهذا بيّن إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة، ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي. . . أما العقل عندما يعقل معقولاً شديداً فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة. ذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، على حين أن العقل مفارق له. .»[60].

والآن مادام الفرق قائماً بين الحس والعقل، فلنرى وظيفة العقل من حيث هو مدرك للصور الكلّية.

بالنسبة إلى أرسطو: يوجد في النفس، عقل منفعل (Passif)، وعقل فعال (Actif)؛ فالعقل الفعال يجرد المعاني الكلية من صور المحسوسات الخارجية، والعقل المنفعل يتحد بها كما هو الشأن بالنسبة إلى الحاس والمحسوس[61].

وفي تحديد العقل المنفعل، يقول أرسطو: «يجب أن يكون هذا الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة وأن يكون بالقوة شبيهاً بهذه الصورة دون أن يكون هذه الصورة نفسها. . . إذن فليست له طبيعة تخصه إلاّ أن يكون بالقوة. . وليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر. . .»[62].

نفهم من هذا، أن الصورة المعقولة موجودة في العقل بالقوة ـ الذي يسمى بعد ذلك، في الفلسفة العربية الإسلامية: العقل الهيولي ـ وكما هو الشأن في الموجودات الطبيعية التي تتجوهر من خلال اتحاد المادة بالصورة[63]؛ فالمادة

(60) أرسطو: كتاب النفس. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص 109.

(61) Charles werner, *la philosophie grecque*, p. 165-166.

«أرسطو يميز بين عقلين الأول منفعل يتلقى الصور الفعلية كما يتلقى عضو الإحساس الصور المحسوسة».

(62) المصدر نفسه، 108.

(63) Jaques chevalier, *Histoire de la pencée*, T1 Flammarion paris 1955 p. 325.

دائماً بالقوة، والصورة دائماً بالفعل، فكذلك بالنسبة إلى الصور المعقولة، وفيها عقل بالقوة وعقل بالفعل. ويرى أرسطو أن مكان الصور المعقولة موجود في النفس ولذلك يوافق أرسطو من زعم أن: « النفس مكان الصور على أن هذا لا يصدق على النفس بكليتها، بل على النفس العاقلة، ولا يصدق على الصور بالفعل بل على الصور بالقوة»[64].

ويضيف أرسطو بشأن التمييز بين العقلين،المنفعل والفعال، وفي كيفية حدوث الصور المعقولة بأننا «نميز من جهة: العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات؛ ومن جهة أخرى: العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء لأن الضوء أيضاً يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل»[65].

وعلى هذا الأساس يمكن القول، إن العقل الفعال هو العلة الفاعلة ومبدأ كمال العقل بالقوة فيخرجه إلى الفعل وإلاّ ظل بالقوة دائماً[66]؛ فالضوء يحيل المحسوسات من القوة إلى الفعل ولولا الضوء لما تسنى لنا اكتشاف ومعرفة الأشياء وتحويلها من أشياء بالقوة إلى أشياء بالفعل. وكذا بالنسبة إلى العقل الفعال مع معقولاته. فالعقل الفعال بهذا المعنى، هو الأساس الذي بدونه لا نعقل[67].

وتبقى مسالة محورية في الاتجاه المعرفي الأرسطي، وهي إلى أيّ حد يعتمد العقل في إدراك معقولاته على التجربة الحسّية؟ بالنسبة إلى تشارلز وارنر: «المعقولات متضمنة، في أثار الصور المختلفة من طرف المحسوسات في العضو الحاس. . .»[68]. ويؤكد أرسطو هذا المعنى بما يلي: «. . ليس هناك أي شئ يوجد مفارقاً للمقادير المحسوسة، فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك، أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها. ولهذا السبب فإننا من جهة في غيبية جميع

(64) أرسطو. كتاب النفس، مصدر سابق، ص 109.

(65) المصدر نفسه، 112.

(66) Histoire de la pencée T1 p. 362.

(67) أرسطو: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 112 ـ 113.

(68) La philosophie grecque p. 165.

الاحساسات، لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء، ومن جهة أخرى: فإنه عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوباً بالأخلية، لأن الأخلية شبيهة بالإحساسات، إلا أنها لا هيولى لها..»[69].

وواضح أن أرسطو يربط المعقولات بالتجربة الحسّية، ومن خلالها بالصور الخيالية، عن طريق العقل الفعال. وعلى ضوء ما يذهب إليه فإن «المعقول والمحسوس ليس شيئين يطابق الواحد منهما الآخر، وإنما هما عنصران للكائن بحيث إن الواحد منهما غير كامل بذاته، وهو بحاجة إلى الآخر، لتشكيل الموجود المشخص الذي هو وحده الحقيقي»[70].

وعلى هذا الأساس نلاحظ أن أرسطو يخالف ما ذهب إليه أفلاطون الذي يفسّر ذلك كله بالصور المفارقة للواقع الخارجي، ويفصل بين الصور والأشياء، وذلك عندما وضع عالم الصور فوق العالم المحسوس، مفرقاً بذلك بين عالمين متمايزين.

إن لمنحى أرسطو المعرفي، صدىً كبيراً في الفلسفة العربية الإسلامية، فإلى أي الحدود واصلت الفلسفة العربية الإسلامية قطبي الفلسفة اليونانية، وإلى أي الحدود واصلت منحاهما المعرفي؟

ثالثاً: بدايات الفلسفة العربية

إن مضمون الإجابة عن السؤالين اللذين طرحا سابقاً، يتحدد وفق المحتوى الجوهري للبنية الفكرية في الفلسفة العربية، ويتشكل وفقاً للطرق والوسائل المنهجية التي عالج على ضوئها الفلاسفة العرب مجمل القضايا الفكرية، التي كانت مطروحة على المجتمع العربي آنذاك.

إن التقصي الكامل للبنية الفكرية، والتتبع التحليلي للوسائل المنهجية، يقتضي في ما يقتضيه، تحليلاً تشريحياً للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تزامنت وترافقت مع كل من مراحل الفلسفة

(69) المصدر نفسه، ص 120.

(70) *La Philosophie grecque*, p. 146.

العربية. وإذا كان هذا التقصي مهماً في إبراز الثوابت والتغيرات، في التحديد النهائي للبنية الفكرية في الفلسفة العربية، فإنّه من وجهة أخرى يثقل هذا التمهيد أولاً من جهة صعوبته، وثانياً من جهة امتداداته الزمنية.

وعلى هذا الأساس فإنّنا نحاول، تقصي المعالم الأساسية لذلك عندما تستدعي الضرورة، مع التركيز على ما يخدم المحور الذي نحن بصدده.

إن الكلام عن الفلسفة العربية لا يعني تحولاً كبيراً عن مسار التفكير اليوناني، بل على العكس من ذلك، نلمس في محاورها المعالم الأساسية للفكر اليوناني. وتظهر تلك المعالم بارزة في معظم التفكير العربي، ومن شأن تلك المعالم أن تنعكس انعكاساً إيجابياً أو سلبياً على المناحي المعرفية فيه.

ويعرض جميل صليبا موقع الفلسفة العربية بأنها: «ترددت طويلاً بين أفلاطون وأرسطو، واستمدت من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة حتى صارت مركّبة كثيرة الوجوه. . . وكانت في زمن الفارابي وابن سينا مفعمة بالروح الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. . .»[71].

وفي صراع تلك المذاهب وما تحمله من تباين في الرأي واختلاف في الفكر من الصور المفارقة، إلى نظرية تلازم المادة بالصورة إلى نظرية الفيض؛ في خضم كل ذلك، أخذ الفلاسفة العرب وجه المتلقي للفلسفة اليونانية، ولكن من منطلق الواقع المعاش، وما يحمله من أفكار متعارضة والمنطق اليوناني، ليخرجوا من وراء ذلك بنسق فلسفي يراعي قواعد البحث في استجلاب الحقيقة الفلسفيّة، والمحافظة على مركز الحقيقة الدينية، ليتسنى بذلك للحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية أن تأخذا معنى الاتحاد لا التناقض «فالكندي لم يوفق بين طريقة العلماء وطريق الأنبياء، إلا لاعتقاده أنّ الحقيقة واحدة؛ وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض إلاّ للتوفيق بين القول بقدم العالم والقول بحدوثه»[72].

يتبيّن لنا أن للفلسفة العربية امتدادها اليوناني.والمفاضلة في عمق هذا

---

(71) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس ط 3 سنة 1983، ص 20.

(72) جميل صليبا: الدّراسات الفلسفية. الجزء الأول، من المقدمة (د.ط) مطبعة الجامعة دمشق 1964، ص ه.

الامتداد الذي ظلّ يتراوح بين أنماط الدّراسات التراثية ذاتها، من قبل الباحثين في التراث العربي، وبين ما تحمله الفترات الزمنية المختلفة لهذا التراث من تطورات وقفزات نوعية على مستوى خصوصيات التطور العلمي والتحرر الأيديولوجي. ويتجلى ذلك في الانتقاء من التراث اليوناني لما يتماشى والمنحنى الفكري للفيلسوف العربي واهتماماته المرحلية؛ فوجد في الاتجاه الأرسطي الواقعي، مخرجاً في معالجة الكثير من المسائل الفكرية والفلسفية، ويفضل مانك (S.Munk) أرسطو لأن «منهجه التجريبي ينسجم وميول العرب العلمية والواقعية، أفضل من المثالية الأفلاطونية، ولأن منطقه اعتبر كسلاح مناسب، في نضالهم المرحلي ضد مختلف المدارس اللاهوتية»(73) ومع ذلك فاتجاه أرسطو لم يكن مسيطراً في كل التفكير الفلسفي عند العرب، وإنما تخللت هذا التفكير جوانب من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

وعليه يمكن القول إن للفلسفة العربية طابعها المتميز: ليس بكونها امتداداً طبيعياً للفلسفة اليونانية فحسب، بل بكونها كانت تعبّر بشكل من الأشكال عن مرحلة زمنية معينة، يفكر الفيلسوف من خلالها وبحسب معطياتها الواقعية والاجتماعية؛ فكانت ـ الفلسفة العربية ـ ذات مناحي مختلفة حيناً ومتوافقة حيناً آخر، بالقياس إلى البنى الاجتماعية؛ والفكرية التي سادت.

ووجهة نظر الفكر العربي المعاصر، تؤكد هذا المعنى وتنفي غيره(74). باعتبار أن الفلسفة اليونانية، هي أصول اعتمدتها الفلسفة العربية، ولكن الذي يجب نفيه هو «أن تكون الفلسفة العربية وليدة هذه الأصول وحدها، دون. . . المجتمع العربي الإسلامي الذي منه ولد الفلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم وفيه عاشت ـ من جديد ـ تلك الأصول الثقافية اليونانية نفسها، مع مشكلات إنسانية جديدة، وقضايا فكرية جديدة في إطار علاقات اجتماعية جديدة. . »(75).

---

(73) *Mélanges de philosophie, juive et arabe*, paris 1927 p. 312-313.

أنظر أيضاً أحمد فؤاد الأهواني؛ الكندي، **فيلسوف العرب**، مصر د.ط، ص 119 ـ 120

(74) أي مجمل الدراسات التي تدرّس التراث بوجهة نظر فلسفية.

(75) حسين مروة: **النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج 2 بيروت، سنة 1981، ص 46 ـ 47.

وتتحدّد الفلسفة العربية إضافة إلى ذلك، على أنها كانت عملاً جاداً وسلاحاً فعالاً على مستوى التحرّر الفكري والوعي السّياسي، فلم تكن ترفاً فكرياً فحسب، بل كانت منذ ميلادها خطاباً فكرياً «كان الكندي أو فيلسوف في الإسلام منخرطاً بشكل مباشر في الصراع الأيديولوجي الذي كان محتدماً في عصره بين المعتزلة، أيديولوجيي الدولة آنذاك من جهة، وبين أهل الغنوص وأهل السّنة من جهة أخرى»[76].

وعلى هذا الأساس، إن الفلسفة العربية ـ خلافاً لآراء الكثيرين[77] ـ كانت تعبر عن ظروف عصر تفاعلت فيه كل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، فعبرت عن نتاج ذلك التفاعل بكل إيجابياته وسلبياته. وإذا اعتقدنا بالتواصل التاريخي للفكر: كانت الفلسفة العربية امتداداً لما قبلها، وقاعدة لما جاء بعدها من فلسفات، فكانت جسراً يعبر فعلاً عن مرحلة زمنية معينة.

وإذا كان الكندي يمثل الحلقة الأولى من مراحل استقلال التفكير العربي وبداية أولية على طريق التوفيق بين الدّين والفلسفة، وإطاراً يجسّد تسويغ المعطيات الفلسفية السابقة عليه، بما يتلاءم والواقع الفكري في عصره وإبراز المعالم الأساسية لتوضيح معالمه المميزة لكونه يشكل إرهاصات على مستوى التفكير الفلسفي وتكريس الموقف الفلسفي في خدمة المبدأ الديني، وفق المعطيات الواقعية الآنية، إذا كان يمثل كل ذلك، يجب الوقوف على السمة المنهجية التي تميّز بحثه في الحقيقة، وبالتالي في منحاه المعرفي ككل.

وما لا شك فيه، أنّ المنهج الرياضي قد طبع إنتاج الكندي العلمي والفلسفي إجمالاً؛ ففلسفته تشمل «الرياضيات والفلسفة الطبيعية... وعنده الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات... وقد طبق الرياضيات في أبحاثه الطبية وفي نظريته المتعلقة بالأدوية المركبة..»[78]. والأدل على ذلك

---

(76) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ط 1 سنة 1980، ص 43.

(77) انظر في هذا الصدد ما يقوله عبد الرحمان بدوي في مقدمة كتاب **التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية**، ط2، مكتبة النهضة المصرية 1946، ص (يا).

(78) دي بور: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص 125.

ما يذهب إليه الكندي نفسه؛ ففي رسالته عن **كمية كتب أرسطوطاليس**، يرى أنّ « عدم أخذ علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، ثم استعمل هذه دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه، على كنهها وتحصيله فليس بموجود، إن عدم علم الرياضيات البتة»[79].

نتبين إذاً، أهمية الرياضيات عند الكندي على مستوى المنهج الفكري والفهم الفلسفي للمسائل الفكرية. إذ اعتبر أنّ الرياضيات طريق الإنسان إلى الفلسفة، وعمل على طرح القضايا الفلسفية في إطار إقناعي علمي طبيعي ورياضي[80].

أما عن المنحى العام، الذي يتخذه سبيلاً في رؤية المشكلات الوجودية، فقد استند في ذلك إلى أسس دينية، وإلى بعض المبادئ الفلسفية السابقة عليه فقد « ظل يتحرك في أرضية دينية، في رؤية للمشكلات الوجودية الأساسية ومن ضمن ذلك مشكلة الوجود المادي، فهو احتفظ بالمصادر الإسلامية حول الخلق (من عدم مطلق) ولكنه أكسبها تبريراً فلسفياً جديراً بالبحث المعمق.... وهذا يفسر لنا وجود ميلٍ أولي لدى الكندي للأخذ بالتعليم الفيضي كحل لتلك المشكلة، مشكلة الخلق من عدم»[81].

ويتضح لنا من خلال تتبع رسائل الكندي الفلسفية، المفهوم العام للعناصر الأساسية التي ينطلق منها في بناء نسقه الفلسفي وتكوين منحاه المعرفي.

إن الوجود بالنسبة إلى الكندي وجودان، واقعي حسي، يمثل ما يمكن أن تدركه الحواس، مما تحمله صور الأشياء الخارجية؛ ومثالي عقلي، يعبر عنه بالمعقولات أو ممّا ينتزعه العقل من معانٍ كلية من المدركات المحسوسة.

ويحدد الكندي النمط الأول بأنه « أقرب منا وأبعد عن الطبيعة وهو وجود غير ثابت، وزوال ما نباشر، وسيلانه وتبدله... فهو الدهر في زوال دائم وتبدل غير منفصل...»[82]، يتبين من هذا النص **أولاً**، أن الوجود

---

(79) الكندي **رسائل فلسفية** - تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة - دار الفكر العربي 1950، ص 364.

(80) طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط**. دار دمشق، ط 5 سنة 1981، ص 264.

(81) المصدر نفسه، ص 231.

(82) الكندي: **رسائل فلسفية**. تحقيق أبو ريدة، دار الفكر العربي 1950، ص 106 - 107.

الخارجي للأشياء من اختصاص الحواس وهو ما يتعلق بالإنسان وبذاته الحاسة، ثم إن الحاس والمحسوس كلاهما، لهما وجود غير ثابت، بل هما في صيرورة دائمة مستمرة.

وهذا ما يشير إلى مفهوم الكندي في عدم استقرار فعاليات الذات الحاسة، وتغير الحالات النفسية المرافقة لعملية الإحساس والتغير الحركي للموجودات الخارجية(*) وهذا دليل على الوجود الخارجي للأشياء المادية التي يتم إدراكها بمباشرة الحس.

ويتبين ثانياً وضمنياً، الوجود العقلي الذي هو الكليات أو المعقولات الأولى وهو عكس الوجود الأول، فهو «أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا»[83].

وعلى أساس تقسيم الوجود إلى وجود حسي ووجود عقلي، يتضح أن البحث في الحقيقة يشتمل على وسيلتين « الأولى هي الإدراك الحسي، والثانية هي النظر العقلي..»[84].

واستناداً إلى تعريف الكندي للفلسفة على أنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان بذلك يكون موضوع المعرفة، حسية: حين يكون موضوعها العالم المحسوس.. ومعرفة عقلية: حين يكون موضوعها من الأمور التي لا تدرك بالحس ولا يمكن الوصول إليها إلا بالطرق الاستدلالية، وبالعقل كموضوعات العالم الرّياضي والكليات»[85].. ويتضح هذا المعنى من خلال تحديد طبيعة المحسوسات على أنها ذات «هيولى أبداً، فالمحسوس أبداً جرم وبالجرم»[86]، وعليه فالحقيقة التي يمكن بلوغها عن طريق الحسّ تنحصر في مباشرة الحس لشيء مادي في نطاق عملية الانفعال التي ترتسم من خلالها صورة المحسوس غير مجرّدة في عضو الحس؛ فالحس بهذا المعنى «يوجد تصور محسوساته محمولة في طينتها..»[87].

(*) هنا ينحو الكندي منحى أرسطو في مبدأ الحركة وفي الفعل والانفعال.

(83) الكندي: المصدر نفسه، ص 107.

(84) الدراسات الفلسفية، ص 112، المعطيات السابقة نفسها.

(85) حسين مروة: مصدر سابق، ص 55، المعطيات نفسها.

(86) الكندي: رسائل فلسفية، ص 107.

(87) الكندي: المصدر نفسه، . رسالة في ماهية النوم والرؤيا، ص 295.

إن معرفتنا بالواقع الخارجي تتمثل في الصور المأخوذة عن طريق الحس، ويتم ذلك من خلال التفاعل المتبادل بين الذات المهيأة، ومثول الواقع الخارجي للأشياء المادية. ويتضح ذلك أيضاً عندما يربط الكندي بين فاعلية الحس في حال اليقظة وافتقاره لهذه الفاعلية في حال النوم «بأنه.. إذا لم نبصر ولم نسمع ولم نذق.. من غير مرض عارض ونحن على طباعنا فنحن نيام»[88].

فالمعرفة الحسية بالنسبة إلى الكندي ممكنة من هذا الجانب؛ فإدراك صور المحسوسات الخارجية ينتهي إلى أن الوجود الخارجي مستقل عن الذات العارفة وأن الذات العارفة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها، دون فاعلية يقظتها من جهة، ودون حضور المحسوس في العملية الحسية من جهة أخرى. أي أنّ الأساس الحسي المعرفي يتحدد من خلال علاقة الذات بالموضوع المؤثر من خلال التأثير والانفعال بينهما، لأن «الهيولى موضوعه للانفعال، فهي متحركة، والطبيعة علّة أولية لكل متحرك ساكن»[89].

هذا ما يمكن إبرازه بصفة عامة في إدراك صور الأشياء الخارجية، أما على مستوى تطور إدراك المعاني الجزئية لهذه الصور عبر مراحل الحس الداخلي، فيرتبها الكندي على النحو التالي:

«.. فتثبيت صوره في المصورة، فتؤديها إلى الحفظ، فهو متمثل ومتصور في نفس الحي... فهو قريب من الحاس جداً، لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه»[90] فالمصورة بهذا المعنى تبقى الواسطة التي بها تنتقل الصور المحسوسة غير مجردة تجريداً تاماً إلى الحفظ لكي تستثبت المعاني الجزئية لتلك الصور.

وفي رسالته في **ماهية النوم والرؤيا**، يبين أن قوة نشاط المصورة يكتمل في حال النوم. أي في إطار العمل الوظيفي للمصورة في الأحلام عندما يكون فعلها أظهر وأقوى منه في اليقظة حتى يتخيل للإنسان أنه يشاهدها بحسه[91]،

---

(88) المصدر نفسه، ص 294.

(89) المصدر نفسه، رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، ص 111.

(90) المصدر نفسه، ص 106.

فتؤدي وظيفتي التحليل والتركيب لإنشاء مادة الأحلام. والمصورة توجد ما لا يوجده الحس فإنها «تقدر أن تركب الصور، وأما الحس فلا يركب الصورة... فإن البصر لا يقدر أن يوجدنا إنسان له قرن أو ريش، وأما فكرنا فليس يمتنع عليه أن يوهم الإنسان طائراً أو ذا ريش، وإن لم يكن ذا ريش...»[92].

إن تفسير الكندي لوظائف الحس الداخلي، يظل مرتبطاً بالقاعدة الحسية؛ فأي فكرة «عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس تمثلت تلك الفكرة لنا مجردة بغير طينة، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس بتة»[93].

إذاً، الحقيقة عند الكندي تتمثل في جانب من جوانبها، بإدراك الجزئي من (المحسوسات) وبالرغم من ذلك، تبقى حقيقة الأشياء في هذا المجال مقتصرة على المعرفة الجزئية المتغيرة. وهذا ما لا يتوافق والهدف الفلسفي الذي رمى إليه الكندي؛ فالتفكير الفلسفي بالنسبة إليه، لا يتحدد بطلب الجزئيات التي ليست متناهية لأن اللامتناهي لا يمكن أن نعرفه بل الفلسفة تطلب الأشياء الكلية المتناهية، وعلى هذا الأساس وجب طرح السؤال التالي: كيف يحصّل الإنسان الكليات؟ بيّن الكندي في الجواب عن ذلك ما هو للوجود الحسّي وما هو للوجود العقلي، فيقول «فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثيلاً في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية..»[94]. إذاً، كيف ينظر الكندي إلى معرفة الأوليات وإلى العقل؟

التعريف الأولي للعقل عند الكندي يتحدّد بأنه «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»[95]. وعلى العموم تظهر ملامح التفكير الأرسطي بشكل واضح عند الكندي، وإن اختلف الشكل فإن التوسيع الكيفي لادراك الكليات

---

(91) المصدر نفسه، ص 295 ـ 296.

(92) المصدر نفسه، ص 299 ـ 300.

(93) المصدر نفسه، ص 300.

(94) المصدر نفسه، ص 110.

(95) المصدر نفسه: **رسالة في العقل**، ص 165.

يحمل المعطيات ذاتها. وذلك بتركيز الكندي على مبدأ القوة والفعل «النفس العاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة. .»[96].

وعلى هذا الأساس يبيّن الكندي مراحل تحقيق الكليات في إطار التصنيف الوظيفي للعقول بما يلي: «. . **الأول**: منها العقل. **والثاني**: العقل الذي بالقوة وهو للنفس. **والثالث**: العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، **والرابع**: العقل الذي نسميه الثاني، وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحي. . .»[97].

إذاً، تتم معرفة الكليات، وتحصل باعتمادها على مبادئ عقلية، وأنواع وأجناس الأشياء الطبيعية، فالإنسان لم يصل إلى الحقيقة إلا بعد اجتياز قدراته درجات متتالية للتعقل، فتكون في البداية بالقوة، ثم تصير بالفعل، بتأثير عقل مفارق، هو دائماً بالفعل. وعليه تكون الحقيقة وبالتالي موضوع المعرفة مستقلاً عن الذات الإنسانية. وهنا يكمن المعنى المغايّر لما سبق تفسيره بشأن المنحى الحسي في المعرفة؛ فينحو الكندي من خلال هذا الشكل منحىً فيضياً على غرار ما سوف نجده عند الفارابي. ويؤكد الكندي معنى ذلك في حدوده القصوى، عندما يعتبر النفس جوهراً من جواهر الباري تعالى، كقياس ضياء الشمس من الشمس[*].

على سبيل الاختصار، إن الحقيقة موضوع المعرفة عند الكندي لا يبلغها الإنسان بوسائله الإدراكية، وإنما تحصل له من خارج ذاته. وهنا تبرز مسألة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية وسبيل الوصول إليهما؛ فالحقيقة هي واحدة في كلا الجانبين وإن تعددت السبل.

إن ما ذهب إليه الكندي يمهد لتطور مفهوم الحقيقة والسبل المنهجية في البحث فيها عند كل من الفارابي وابن سينا.

---

(96) المصدر نفسه، : **رسالة في الفلسفة الأولى**، ص155.

(97) المصدر نفسه، : **رسالة في العقل**، ص 353 ـ 354.

(*) رسالة في القول في **النفس المختصر**، في كتاب **أرسطو وأفلاطون**، ص273.

رابعاً: المعرفة الفيضية

إن ما يميز التفكير الفلسفي عند الفارابي يمكن استنباطه من المنحى العام الذي قصده من وراء عملية التفلسف، وبالتالي ما يجمله تفسيره لماهية الفلسفة بشكل إجمالي. ويحدد الفارابي الفلسفة على أنها: علم الموجودات بما هي موجودة[98]. أي أنها علم كلي، نكوّن من خلاله صورة شاملة للكون في مجموعه، ومن ثم، فإن المباحث الفلسفية تتضمن كل فروع النشاطات الفكرية للإنسان أي كل ما يدهشه، ويثير فيه رغبة البحث والتطلع إلى الحقيقة، فلا يوجد «شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية»[99].

إن ما قصده الفارابي من النظر الفلسفي يتجلى في نزوعه إلى الحق، والبحث في وحدة الحقيقة؛ فكان «يميل إلى النظر في الأمور من كل زواياها، وإلى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة، وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم. وهذه الروح البناءة نجدها بوضوح في أسلوبه ومنهجه»[100]. إذ يجب في نظر الفارابي للأفكار الصحيحة من الوجهة المنطقية، أن تتلاقى في مركز واحد، هذا المركز هو الذي يحمل إمكانية تحقيق الغاية من وراء كل تفكير فلسفي.

ويتجلى معنى ذلك بوضوح في محاولة الفارابي في إقامة الدليل التوفيقي بين أفلاطون وأرسطو - ولا داعي هنا لمناقشة الدافع والمضمون[101] من وراء هذا العمل بقدر ما نود إبراز المعنى الذي يعبّر عما كان ينحوه الفارابي اتجاه الحقيقة - فيما أن الحقيقة تجمع طرفي فكريها، وأنها واحدة في مقصدها، فإنها تظل كذلك وإن تباينت المناهج المؤدية إليها.

---

(98) الفارابي: كتاب **الجمع بين رأي الحكيمين**، تقديم ألبير نصري نادر، ط 3 دار الشرق، 1980، ص 80.

(99) المصدر نفسه، ص 80.

(100) Ibrahim madkor, *la place d'alfarabi dans l'école philosophique musulmane*, paris 1934 p. 15.

(101) انظر محمد عابد جابري. **نحن والتراث**، يعرض للدوافع التي أدت إلى ذلك. ويرى عناصر غاية الجمع تتمثل في توحيد رؤى دينية وفلسفية وسياسية واجتماعية لإزالة الشكوك بشأن تعارضها ص 80.

ويرى على الأقل أن أرسطو وأفلاطون لا تتناقض فلسفتهما، وأن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة[102].

وهدف الفارابي في البحث في الحقيقة وإيمانه بوحدتها، لا يقتصر على هذا المستوى، بل عمل على رفع التناقض من واقعه الاجتماعي والثقافي والفكري، من خلال نزوعه إلى تقريب مفهوم الحقيقة بين الدين والفلسفة، حيث نجد إن نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة، قد استغرقت جوانب كثيرة من فلسفته والتي تنعكس على مفهومه للمعرفة؛ فمعرفة الجزئيات والكليات، تعد من هذا الجانب عناصر متداخلة إلى حد بعيد بنظريته في الوجود «فنظرية العقل هي تتويج لمذهبه الكوني وتكملة لنسقه الفلسفي»[103].

نتيجة لما سبق، فإن شخصية الفارابي الفكرية تتعدد مصادرها وتختلف تأثيراتها من عناصر متباينة، مما حمله الفكر اليوناني، فضلاً عما يتميز به واقعه الاجتماعي، من تنوع في المصادر الثقافية والفكرية السابقة عليه، ومن العقائد الدينية التي استقطبت جلّ النشاطات الفكرية والثقافية في راهنه، ممّا يكون له أثر كبير في خروجه بنسق فلسفي واتجاه معرفي عام.

إذاً، كيف يمكن أن ننظر إلى علاقة الإنسان بالكون في فلسفة الفارابي؟ سوف نقتصر في هذا المجال على ما يمكن للإنسان أن يعرفه بما في ذلك الطرق المؤدية إلى ذلك؟ في البداية، يمكن أخذ هذه العبارة لاستجلاء رأيه في ما يخص الإدراك الجزئي. يقول: «المعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحسّ»[104] وإتمام العملية المعرفية الحسية استناداً إلى المفهوم الذي يعتمده الفارابي لا يختلف عما يذهب إليه أرسطو؛ ففي محور رأي الفارابي في: «المعرفة وفي النفس»، نجده يستشهد بمقوله أرسطو «من فقد حساماً فقد فقد علماً ما»[105]، هذا من جانب، ومن جانب آخر، نتبين إلى أي حد يمكن تطبيق مفهوم العلاقة المتبادلة بين الذات الحاسة والموضوع الخارجي في

---

(102) I. M, *La place d'Al-Farabi* p. 18.

(103) *La place d'Al-Farabi* p. 136.

(104) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين. المعطيات السابقة نفسها، ص 99.

(105) المصدر نفسه، ص 99.

إطار الإدراك على مستوى الجزئيات؟ وإلى أي مدى يكرس الفارابي النظرة الواقعية في إدراك العالم الخارجي باعتباره معطىً معرفياً يقيم تأثيره على الذات الحاسة؟.

بالنسبة إلى عمل الحواس الخارجية، فكل حس منها «يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته، فإن كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته، وإن زال كالبصر حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس، فإذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً..»[106].

إن ما ينحوه الفارابي هنا يكرس قاعدة «المؤثر والتأثير» أو الانفعال الأرسطية التي نحاها الكندي من قبله، أما عن الأثر الذي يبقى من ارتسام صورة المحسوس في الحس، فذلك يأخذ تسويغات معرفية ادراكية عبر مراحل الإحساس الباطني.

وفي هذه الخطوة الثانية للإدراك الحسي، يحصّل الإنسان المعنى الجزئي لصور المحسوسات الخارجية، بدرجات متفاوتة من التجريد، يقول الفارابي في هذا الشأن:

«إن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة ومن ذلك قوة تسمى مصورة.. وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن ملامسة الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس وتبقى فيها. وقوة تسمى وهماً، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة. وقوة تسمى حافظة، وهي خزانة ما يدركه الوهم. كما إنّ المصورة خزانة ما يدركه الوهم، إن المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوى تسمى «مفكرة» وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعضها البعض، وتفصل بعضها عن بعضها البعض، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملها الوهم سميت مخيلة»[107].

---

(106) الفارابي: **نصوص الحكم**، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بغداد ط 1 سنة 1976، ص 76 ـ 77.

(107) المصدر نفسه، ص 78 ـ 79.

هذا التسلسل المرحلي للوظيفة الحسية في المعرفة من ارتسام الصور الخارجية إلى استثابتها وحفظها، وإدراك المعنى الجزئي الذي تحمله، يتم عبر مراحل وظيفية تجريدية، فمن خلال المرحلة الأولى وعلى أساس التسلسل الوظيفي، يمكن إبراز ما يلي:

«. . . الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل والتخيل إلى التمييز، ليعمل التميز فيها تهذيباً وتنقيحاً، ويؤديها مهذبة ومنقحة إلى العقل فيحصلها العقل عنده»[108]؛ فالحس الخارجي يدرك صور محسوساته وهي مخالطة للمادة، وفي الوقت ذاته يعدم هذا الإدراك بمجرد زوال الشيء (موضوع الإحساس)؛ فعملية الإحساس على مستوى الحس الخارجي مرتبطة بأعراض المادة، فالحس لا يدرك زيداً من حيث هو صرف إنسان بل إنسان له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك. . . فلا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة»[109].

والأمر مماثل بالنسبة إلى الحس الباطني، إذ نجد أن: « الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة إنسانية صرفة، بل على نحو ما يحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش. . . »[110] إذاً على مستوى الحس الباطني يكون الإدراك، إدراك الصور مع مادتها. ولكن في هذه الحالة يختلف الأمر عمّا هو عليه في الحواس الخارجية، إذ يؤخذ المعنى الجزئي ويستثبت في غياب المحسوس الخارجي.

إن عمل الحواس الداخلية، هو امتداد لعمل الحس الخارجي، فإدراك المعنى الجزئي لصور الأشياء الخارجية يظل في هذه الحالة مرتبطاً بالواقع الخارجي للأشياء المادية وتظل حدوده القصوى عند الإدراك الجزئي لمعاني الصور المحسوسة. إلا أن ذلك لا يكفي للوصول إلى حقيقة الأشياء وكلياتها، ويبقى إدراك الجزئيات ومعانيها جسراً يقيّم على أساسه الفارابي قاعدته في

(108) الفارابي: **رسالة في مسائل متفرقة**. مطبعة حيدر آباد ط 1 سنة 1344هـ، ص 17.

(109) الفارابي: **فصوص الحكم**، المعطيات السابقة نفسها، ص 79 ـ 80.

(110) المصدر نفسه، ص 80 ـ 81.

إدراك الكليات، ويتجلى ذلك في قوله إنّ الإنسان يدرك «الكليات من جهة إحساسه بالجزئيات..»[111]، إذاً، كيف يمكن إدراك الكليات بكونها امتداداً طبيعياً لإدراك الجزئيات؟ كما هو واضح من مفهوم الفارابي في ذلك، تبرز علاقة الكلي بالجزئي في عملية الإدراك، بما يمكن فهمه أيضاً من هذه العبارة: «ليس العقل هو شيئاً غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلاً»[112].

إن منحى الفارابي في مسألة إدراك الكليات، يشاكل ما ذهب إليه أرسطو[113]؛ فهو يقسم العقل إلى عقل نظري وعملي. ويحدد العقل النظري بأنه هو الذي به «يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً»[114]؛ فبواسطة العقل النظري يحصّل الإنسان على معارف لا يمكن بلوغها عن طريق الحس. وعلى ذلك تكون مسألة العقل عند الفارابي، تلخص رأيه في نظرية المعرفة، وهي ترتبط بمذهبه الفلسفي ربطاً وثيقاً وتتصل بنظرية العقول العشرة[115] وتعد أساساً لوجهات نظر أخرى[116].

وعلى الرغم من ذلك، فإننا نجد في كثير من رسائله، إشارات غير ما مرة لمسألة استعانة العقل بالجزئيات، ونستدل على ذلك بنص يحمل معنى ذلك، بقول الفارابي: «فحصول الصورة في العقل، فهو أن تحصل صورة الشيء فيه غير ملابسة للمادة، لا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج، لكن بتغيير تلك الحالات، ومفردة غير مركبة لا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هي ملابسة»[117].

إذاً، عملية التجريد تكتمل في آخر مراحل العقل النظري، وتتم بذلك جميع الانتزاعات الهيولية، لتبقى بذلك الصورة الكلية مدركة بشكل محض

---

(111) الفارابي: **التعليقات**. مطبعة حيدر آباد، ص 3.

(112) الفارابي: **كتاب الجمع بين رأي الحكيمين**. المعطيات السابقة نفسها، ص 99.

(113) *La place d'alfarabi* p. 124.

(114) الفارابي: **كتاب السياسات المدنية**. مطبعة حيدر آباد، 1346ه ص 4.

(115) *La place d'Alfarabi*, p. 137.

(116) خاصة نظرية الوجود ولواحقها

(117) الفارابي: **رسالة في مسائل متفرقة**، ص 17.

مغاير تماماً لما هي عليه في الواقع الخارجي، فبواسطة العقل النظري «نتمكن من صورة المعنى بحدّه وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة»[118].

وعلى الرغم مما لهذا الكلام من أهمية، في ما يخص ارتباط الكلي بالجزئي على المستوى المعرفي، فإنه يبقى محدود الاستمرار، بالقياس لنظرية الفيض التي يتبناها الفارابي.

ويتبين من خلال تفحص وجهة نظر الفارابي، أن العقل النظري يسير في تدرج صاعد على ثلاث درجات: **أدناها** العقل الهيولي، وهو مادة للعقل بالفعل. **والثانية**: العقل بالفعل، ويعد صورة للعقل بالقوة، ومادة للعقل المستفاد. **والثالثة**، أو الدرجة العليا: عقل مستفاد، ويعد صورة للعقل بالفعل، ومادة لعقل مفارق هو العقل الفعال.

فالعقل المستفاد عند الفارابي هو «تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها حدساً أو إشراقاً، ما يهبه له العقل الفعال من صور معقولات مجرّدة دون اللجوء إلى وساطة الحس. . .»[119].

فالعقل الفعال[120] مهم جداً على المستوى المعرفي عند الفارابي، ولقد أكد عليه أرسطو من قبل، في تبرير عملية الانتقال من القوة إلى الفعل، وجعل منه الفارابي واهباً للصور[121].

ومن هنا تتحدد علاقة نظرية المعرفة عند الفارابي بنظرية الفيض. وفي المستوى نفسه، يعدم الجانب الحسّي إلى جانب ادراكات العقل. وهذه السمة لم توجد عند الفارابي فحسب، وإنما تظهر بجلاء واضح عند ابن سينا.

إن هذا الازدواج المنهجي في النّظرة المعرفية والكونية، له ما يبرره على مستوى النسق الفلسفي[122] وعلى المستوى التاريخي من جانبين: **الجانب**

---

(118) الفارابي: **فصوص الحكم**، ص 81.

(119) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة، حسين قيسي ط عويدات 1966، ص 284.

(120) **رسالة في معاني العقل**، ص 8.

(121) انظر هنري كوربان، المصدر نفسه، ص 247.

(122) انظر محمد عابد جابري. **نحن والتراث**، ص 95.

الأول، يدرج من جهة ما يحمله كتّاب الربوبية من بذور الأفلاطونية المحدثة، وتأثر الفارابي بها[123]؛ **والجانب الثاني**، يتمثل في ما يمكن إدراجه ضمن القصور المعرفي على مستوى التطور المنهجي لعصر الفارابي.

وعلى هذا الأساس، فإن الفارابي يتجاوز المنحى الحسّي كلية إلى نظرية الاتصال، وبالتالي يتوجه إلى الاتجاه الإشراقي، لأن المنحى الحسي لا يحيط علماً بالأشياء، بل الوقوف على «حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها. .»[124].

فالمعرفة الحسّية إذاً، لا تتعدى معرفة الظواهر إلى حقيقة الشيء وجوهره، وإنما يتم للإنسان ذلك عن طريق الاتصال بالعقل الفعال الذي تتحدد منزلته بمنزلة الضوء من البصر[125].

هذه هي درجات التعقل عند الفارابي بوجه عام، فقسّم العقل إلى: عملي ونظري، ثم قسم النظري إلى: عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد، وربط العقل المستفاد بالعقل الفعال في تحصيل المعرفة الإنسانية.

---

(123) هنري كوريان، المصدر نفسه، ص 248.

(124) الفارابي: **التعليقات**، ص 4.

(125) الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق ألبير نصري نادر، دار الشرق سنة 1982، ص 4.

الفصل الأول

ابن سينا: بنية فلسفته

أولاً: شخصية ابن سينا الفكرية

إن المعالجة المنهجية لمسألة المعرفة عند ابن سينا، تتركنا تواجه قضايا متعددة في أشكالها ومتنوعة في درجاتها، وعلة ذلك ترجع إلى أن استقصاء المنحى المعرفي، أو منهج البحث في الحقيقة، لا يمكن بلوغه إلا من خلال المناقشة المباشرة لإنتاجه الفكري الذي يرتبط بهذا الموضوع. وعلى الرغم من ذلك، يبقى ذلك الإمكان ضعيف التحقيق على نحو كامل لكونه يندرج في إطار العزل التاريخي للذات المفكرة.

وعلى هذا الأساس، يجب إبراز ملامح ومقومات الذات المفكرة نفسها، إذ في نهاية التحليل، يصبح الإنتاج الفكري على المستوى المعرفي، لا يتعدى كونه حصيلة تساؤلات عن حوافز الإعجاب والدّهشة التي عانت منها تلك الذات المفكرة، ولا يتعدى كونه تفاعلاً لجملة من الظروف الخاصة والعامة بكل مقوماتهما المادية والروحية وبكل ثوابتهما ومتغيراتهما وحواملهما التاريخية الفكرية، الاجتماعية والسياسية. تلك الظروف التي تحيط وتصاحب المفكر بطريق مباشر أو غير مباشر وتؤثر فيه بشكل أو بآخر في تحديد درجة فاعلية إنتاجه الفكري والثقافي. والمفكر ذاته يكتسب وينتج عبر مراحل حياته جملة من المسائل الفكرية التي تشكل في مجملها أساساً لشخصيته العامة.

إن البحث في جانب المعرفة عند ابن سينا، يتداخل إلى حدّ بعيد والقضايا الفلسفية الأخرى ضمن نسقه الفكري العام. ولهذا يجب ألا ننظر إلى المعرفة كحد مستقل، أو بحث منفصل. بل يجب البحث فيها، من زاوية تأملاته وما ينتج منها بشكل عام، ومن خلال البنية الداخلية لمنهجه، والعوامل المؤثرة في تكوين شخصيته؛ فتحليل شخصية فكرية معينة، يساهم في تحديد القيمة المعرفية لما أنتجت وفكّرت.

وبديهي إن العوامل المؤثرة والمتفاعلة في تلك الشخصية سوف تنعكس جوهريا أو عرضياً على المنحى العام في الاتجاه المعرفي.

وابن سينا نموذجاً في هذا الحال، فإذا حاولنا تجاوزاً، قبول المفكر إنتاج بيئته وعصره ـ التي تجلت في الفلسفة السينوية دون أدنى شك ـ باعتبار أنّ هذه المقولة تعني بشكل أو بآخر، إن المفكر يعمل وفقاً لشروط اجتماعية ولظروف العصر والبيئة التي عاش فيها، ويخضع في تفكيره لحتمية تاريخية، يواصل من خلالها نتائج التفكير التي سبقته، بوضع مقدمات جديدة في ضوء المرحلة التاريخية المعاشة. وعلى أساس ذلك، يصبح الفكر السينوي حلقة في سلسلة متوالية الحلقات في الترتيب العام للفكر العالمي ككل، متميزاً بخصوصيات معينة ومحددة، تسم إنتاجه بسمة مميزة إلى حد لا يمكن تجاهلها.

وسوف نتعرض في مجال تحليل شخصية ابن سينا الفكرية إلى عنصرين: **الأول**، يتمثل في الجانب الذاتي منها، **والثاني**، في ما يمكن مناقشته على مستوى الأصول والمحاور الأساسية لفلسفته.

من خلال سيرته الذاتية التي كتبها ابن سينا عن حياته العملية والفكرية، والتي أتمّها بعد ذلك تلميذه الجوزجاني، نستخرج بعض الخطوط العامة التي وجهت تفكير الشيخ الرئيس: لقد نشأ ابن سينا في بيت يعتقد المذهب الإسماعيلي، فأبوه من الإسماعيلية[1].

«قد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أبي. . . وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. . .»[2].

إن الذي يهمنا من كلام ابن سينا عن أبيه وأخيه وعن نفسه، ليس تصنيف ابن سينا مذهبياً، أو تحديداً لاتجاهاته العقائدية والمذهبية ـ هناك إشارة مهمة في هذه المسألة تحت عنوان **ابن سينا والشيعة**[3] ـ وإنما الذي يهمنا هو أننا

---

(1) حول هذه المسألة بالنسبة لابن سينا انظر: Encyclopèdie univesalis, corpus 3 paris 1984, p. 121.

(2) ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق نزار رضا، بيروت 1965، ص 437.

(3) انظر: Encyclopèdie universalis, corpus 3 paris 1984, p. 121-122.

تحاول اجتثاث العناصر المهمة التي نستعين بها في تحديد عوامل نمو شخصيته الفكرية؛ فعلى الرغم من ذلك «لم يمنعه مذهب أبيه الباطني الإسماعيلي أن يكون كشبان أهل بخارى. . . فاشتغل بالفقه الحنفي وعلّم المناظرة المعتمدة على الكلام. . . وقد ساعد هذا المذهب على التوافر على العقليات. . .»[4].

إن المناقشة التي كانت تدور في بيتهم حول ثنائية النفس والعقل وما يدخل فيها من صعوبات إيبيستيمولوجية وميتافيزيقية، ورفضه في استجابة الدعوة إلى ذلك[5] تفيد في استنتاج عنصرين مهمين:

الأول، يتمثل في رجاحة عقله، واستباقه الزمن في النضج العقلي، ونباهته الخارقة، واستيعاب ما لا يمكن استيعابه في مثل هذه السّن.

والثاني، وهو الأهم، يكمن في استقلال شخصيته، فالرفض من أجل الرفض لا يمكن أن يتمخض عن نتيجة إيجابية، والرفض عن دراية ويقين، يعني أن المسألة بالنسبة إلى ابن سينا ليست مسألة قبول أو رفض، بل حجّة إقناع، أو اطمئنان فكري.

وبذلك تكون الاستقلالية تعبر عن حرّية الاختيار، والارتكاز على الذات والاعتماد عليها في توجيه الميول الذاتية لشخصية المفكر. وليس من غريب الأمر أن تلفت شخصية ابن سينا انتباه أحد المستشرقين، إذ كان يرى أنّ ابن سينا «. . كان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطأطىء رأسه لأمير. . . كما إنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ عنهم»[6].

وإذ تبين هذا الاستقلال على المستوى السلوكي، فإنه يظهر واضحاً في مؤلفاته، فمن خلال كتاب **الشفاء**، ومختصره **النجاة**، وكتاب **الإشارات**، يبدو أن ابن سينا «وكأنه يخالف أرسطو في كثير من المسائل ويقول برأيه فيها»[7].

---

(4) د. مصطفى جواد: عصر ابن سينا الثقافي، مجلة **التراث العربي**، العددان 5 ـ 6، السنة: 2، دمشق 1981 ـ ص 220.

(5) ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء**، ص 437.

(6) دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، بيروت (ط 4) (د ت)، ص 492.

(7) ابن خلدون: **المقدمة**، بيروت ط 4 ـ د ت، ص 492.

إن صفة الاستقلالية في الرأي والفكر لم تكن متجلية في حياة ابن سينا الخاصة، ولا عن أستاذه، الناتلي وإسماعيل الزاهد ـ كما ذكر هو نفسه[8] فحسب، وإنما قويت في مرحلة التأليف أيضاً؛ فها هو يأخذ من المعلم الأول ما له لزوم وترك ما لا يلزم فيقول: . . «ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونان المنطق. . حرفاً حرفاً فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة، فحق ما حق وزاف ما زاف»[9].

إضافة إلى ذلك، ما تحمله بعض عباراته التي تدل على تمرّده في كثير من المسائل مثل عبارة: «فشقّينا عصا الطاعة»[10] ما يدل على أصالته في التفكير، واستقلاليته في البحث.

أما من جهة مغامراته السياسية والتي من شأنها أن تسلبه بعضاً من شخصيته الفكرية بشكل أو بآخر، فقد كان في هذا المجال أكثر حزماً، وأشد مناعة؛ فمن جهة لم يتأثر بأيديولوجية الحكام ولم يخضع لآرائهم، ومن جهة أخرى لم ينل منه العمل السياسي على حساب ممارسته الفكرية، بل كان لا يفرق بين ليله ونهاره في سبيل المحافظة على نظامه التعليمي؛ فكان يدرّس «بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للأمير فقضينا على ذلك زمناً. . .»[11].

وهناك جانب مهم يتمثل في شغفه بالعلم، وإقباله المفرط في التحصيل، فكان يصارع الملل والكلل من أجل القراءة والكتابة[12] حتى توافر له من ذلك استحكام جميع العلوم بحسب الإمكان الإنساني[13].

إنّنا لا نوّد أن نبحث في السّرد الموضوعي لحياة ابن سينا، بقدر ما نود تفكيك بعض رموزها؛ فمن خلال الكلام السّابق يعترف ابن سينا بمحدودية قدرات الإنسان وإمكانيته في التحصيل، لقد اطلع وفقاً لقدراته الفكرية على ما

---

(8) ابن أبي أصيبعة: المعطيات السابقة نفسها، ص 437.

(9) ابن سينا: **منطق المشرقيين**. تقديم شكري النجار. دار الحداثة ط 1 سنة 1982، ص 20.

(10) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.

(11) ابن أبي أصيبعة: من تكملة الجورجاني، المعطيات السابقة نفسها، ص 441.

(12) المصدر نفسه، ص 438؛ انظر أيضاً: مناقشة هذه المسألة في مجلة **التراث العربي**، ص 221.

(13) المصدر نفسه، ص 438.

أنتجه الأوائل وفهمه، إلا أنه يعترض ابن سينا بخصوص هذا الشأن صعوبة فهم كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، الذي قرأه 40 مرة ولم يدرك الهدف المقصود منه إلاّ بعد إن اطلع على شرح الفارابي[14].

وإذا تيسر لابن سينا كل ذلك من جهده الشخصي، فإنه من شأن مهنة الطب أن تفتح له مجالات واسعة في الإطلاع على أثمن ما كتب في المجالين الفكري والعلمي آنذاك؛ فمن طريقة الممارسة الطبّية، اطلع ابن سينا على دار كتب «نوح بن منصور» وقرأ ما فيها من كتب. يقول ابن سينا في ذلك: «فاطلعت **فهرست الأوائل** وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط.. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت كل رجل في علمه»[15].

لقد اقتحم ابن سينا الحياة الفكرية طبيباً، فاستطاع من خلال مهنة الطب أن يقوي ملكته الفكرية والثقافية، ومن المرجح أن تكون المكتبة التي اطلع عليها أحد المنابع الأساسية في تنمية معارفه، فعمل بالتمييز في ما تحتويه تلك المكتبة. لا تحصيلاً وتلقياً فحسب، وإنما مناقشة ونقداً وإنتاجاً واستقلالية في الرأي والاتجاه.

ولعل ما يضيف صقلاً لتلك الشخصية، حياة التنقل بداعي الضرورة والظروف، فكان متنقلاً بين أهل زمانه، تكاد حياته تكون رحلة متصلة، لما يشير بوضوح إلى ذاته المنطلقة إلى آفاق الحياة والتي لم تركن إلى أمر ما، ولم تخضع لحاجة سلطان.

ويرجح «رحيم زاده» علة تنقل ابن سينا إلى «معتقداته السياسية، التي كانت سبباً لتنقله من بلدة إلى أخرى»[16].

إن ظاهرة التنقل في حياة ابن سينا لم تكن ظاهرة تنقل وعدم استقرار فحسب، بقدر ما كانت عاملاً لإرضاء ذاته الطموحة ونداء لطبيعته المتحرّرة؛

(14) المصدر نفسه، ص 438.

(15) المصدر نفسه، ص 438.

(16) رحيم زادة: أبو علي ابن سينا، **نبذ من حياته السياسية**، ترجمة معود ملاح ـ بغداد، 1953، ص 9.

فمثلاً لم يهاجر ابن سينا إلى الدولة الغزوينية لفقدان الحرية الدينية فيها، بل انحاز إلى كركانج[17] والأدل على ذلك أنّ الكثير من مؤلفاته كتبت إما في رحلاته متنقلاً، أو في سجن أو مختبئاً في عصيان أمر لأمير؛ فلقد كتب **الشفاء** متوارياً في دار «غالب العطار» بقسميه الطبيعي والإلهي[18].

إذاً، فالتنقل في حياة ابن سينا لم يكن باعثه القلق، بل هو موقف من الحياة اليومية ارتسم في ذهنه منذ الصبا، ولم يكن التنقل إصراراً على متابعة الحياة الفكرية وتتبع معالمها، بل نجده يصنف قسم المنطق من كتاب **الشفاء** بعد خروجه من قلعة فردخان[19]. وصنف داخل القلعة **الهدايات** ورسالة **حي ابن يقظان** وكتاب **القولنج**[20] ما يدل على أنّ نفسه لم تنهزم، ولربما تساوت عند ابن سينا مفاهيم الحرّية داخل القلعة وخارجها، وكأنه ينظر إلى الحياة نظرة تتجاوز عوارضها، متفائلة بجوهرها ومغزاها العميقين.

أوردنا هذا لا لشيء سوى لالتفاتة نعبر من خلالها عن سمة التحدي الوجودي الذي سيطر به ابن سينا على نفسه قبل أن تخضع للأحداث. وكأني بالأحداث والوقائع التي نراها عسيرة، نقنط من آثارها وجدانياً ونتحسّس خوفاً واضطراباً منها شعورياً، كأني بذلك حوافز تقبض بناصية تفكيره قوة وإرادة وعزماً وحزماً، فها هو في التنقل كاتباً ومؤلفاً، وفي القلعة هادياً بهداياته ومتأملاً ومتدبراً بيقظانه، وطبيباً شافياً بجميع تجاربه وملاحظته. وبذلك يتساوى عند الشيخ الرئيس التنقل الحرّ والسّجن المقيد لا من حيث الشكل، وإنما من حيث المضمون، فالتنقل والقلعة بالنسبة إليه دافعان اقتضتهما شخصيته.

ولا شك في أن هذه الجوانب من حياة ابن سينا ما هي إلا مقدمات أساسية لشخصيته. والهدف من ذلك يفيد بلا شك في إبراز جانب من جوانب شخصيته الفكرية الذي سوف يكون له أثر كبير في أفكاره وانعكاس على منهجه الفكري، لأن أعظم ما في حياة المفكر أو الفيلسوف حياته، وأعظم ما

---

(17) د. مصطفى جواد: عصر ابن سينا الثقافي، مجلة التراث العربي، ص 223.

(18) ابن أبي أصيبعة: (من إضافات تلميذه الجوزجاني)، ص 441.

(19) المصدر نفسه، : ص 441.

(20) المصدر نفسه.

في حياته شخصيته الفكرية المستقلة من جهة فاعليتها، بما في ذلك أصالته. وكما مرّ معنا، فقد صاغ ابن سينا حياته على نحو ونسق حافل بالمصاعب والحوافز، وصقل تفكيره ومنهجه على نحو مشبع بالتطلع والدّوافع. يمثل كل ذلك الجانب الحياتي الذاتي من السمات العامة التي تطغى على تلك الشخصية.

أمّا الجانب الثاني، فيتمثل في المحاور والمصادر التي انطلق على أساسها ابن سينا.

في البداية واستناداً إلى ما سبق، نسجل بعض الملاحظات في ما يخص مصادر الفلسفة السينوية: **أولاً**، أهمية دخول مكتبة «نوح بن منصور». **وثانياً**، تأثره بالفارابي في فهم كتاب **ما بعد الطبيعة**. **وثالثاً**، تشبعه بالروح الدّينية.

إن الفلسفة العربية الإسلامية توافقت ـ كما مرّ معنا في الفصل السابق ـ مع الفلسفة اليونانية، في ثلاثيها المميّز، أفلاطون بمثله المفارقة، وأرسطو بتلازم الصورة والمادة، ومن ثم بواقعيته. وثالثاً، الأفلاطونية الجديدة في ما يخص نظرية الفيض أو الصدور، وبذلك يكون التطور الذي تجسد في الفلسفة اليونانية قد أعطى دعماً قوياً، وتواصلاً مستمراً ومباشراً للتفكير العربي الإسلامي، إلا أنه تبقى درجات ذلك الدّعم والتواصل متفاوتة.

وابن سينا من هذا الجانب لا يمكن عزله عن إطاره التاريخي، بل يجب أن يدرك من خلاله، بما له وما عليه، وبخاصة إذا كان يمثل أحد وجوهه البارزة اللامعة في مناقشة قضاياه الفكرية، فهو «أول فيلسوف باللغة العربية أعطى نسقاً فلسفياً مؤلفاً من أجزاء متناسقة»[21].

وفي الواقع كان ابن سينا ذا ميول أرسطية، فمؤلفاته جاءت على نسق ونظام أرسطو[22]، وبخاصة إذا عرفنا أن مؤلفاته قد انتشرت في كل المدارس والفرق الإسلامية والتي درست بنهم فائق[23]. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم

---

(21) A. M Goichon la philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale paris 1944 p. 13.

(22) S. Munk, mélanges de philosophie juive et arabe p. 315-316.

(23) Ibid p. 315.

يتوانَ في توظيف بعض المبادئ الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، وربما حدث هذا من جراء خطأ تاريخي في نسبة كتاب **أثولوجيا** إلى أرسطو، وهو كتاب لأفلاطين والذي عرف باسم **أثولوجيا أرسطو** (*Théologie d'Aristote*)[24].

وعلى الرغم من ذلك، يظهر ابن سينا موقفه الشخصي من القضية أساساً، فهو المشهور بالمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، فلم يتوانَ في النظر إلى أرسطو نظرة تحليلية انتقائية، فيقول: «فقد نزعت بنا الهمة إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلفت فيه لفتة عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألّفه متعلمو كتب اليونانيين..»[25].

فابن سينا لم يخضع لأرسطو نقلاً أو شرحاً، ولم ينكره كل الإنكار بل يعترف بفضله، والاعتراف لا يعني الرّضوخ؛ فيقول ابن سينا: «مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (أرسطو) في تنبيه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، في تمييز أقسام العلوم... وفي إداركه الحق في كثير من الأشياء...»[26] فتعرف الشيخ الرئيس على فلسفة أرسطو لم يكن المتطلع إلى المعرفة مستجيباً لتأثيرات مصادرها، بل الاطلاع النقدي والحكم التسليم في القبول أو الرّفض « وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به...»[27].

ونلمس من خلال قصيدته العينية ميلاً واضحاً للمفهوم الأفلاطوني في النفس، إضافة إلى تأثره ومواصلته الواضحين للفارابي، فابن سينا يعترف أنه فكر كثيراً في مؤلفات الفارابي، وبخاصة في ما يتعلق بالمنطق[28].

وفي مقابل مواصلته للتراث اليوناني، كان لديه الدّين الإسلامي، والأفكار الشرقية المعروفة لديه. وعلى هذا الأساس يصعب في الحقيقة تحديد أو على الأقل مسيرة المصادر التي انطلق منها ابن سينا في تفكيره؛ فأفكاره كانت لها امتداداتها اليونانية وعلى أساسها أنتج عملاً فكرياً معمقاً ومعتبراً[29].

---

(24) *La philosophie d'Avicenne et son influence*, p. 12.

(25) ابن سينا: **منطق المشرقيين**. المعطيات السابقة نفسها، ص 19.

(26) المصدر نفسه، ص 19.

(27) المصدر نفسه، ص 20.

(28) S. M, *Mélanges de philosophie*, p. 356.

(29) A. M. G, *La philosophie d'Avicenne et son influence*, p. 19.

ويمكن إبراز بعض القضايا الفكرية التي تصدرت إنتاج ابن سينا، كمسائل جوهرية يمكن الحكم عليها. وليس هدفنا الحكم فيها على مدى عمق أصالة ابن سينا من الجانب الفلسفي، وإنما الذي نرمي إليه هو إبراز السّمات العامة والتحقق من ذلك على الأقل على المستوى المنهجي الذي اتخذه ابن سينا في تفكيره، ومن ثم تحديد ميوله الفلسفية في صراع تلك الاتجاهات.

والبحث في هذه المسألة بالذات يتوقف على ضرورة تتعين بجانبين: **الأول**، يكمن في التنبيه على ما لهذا العرض من معنى في حد ذاته، كتصدير لموضوع مرتبط من حيث الشكل والمضمون بمسألة المعرفة. **والثاني**، التحديد المنهجي، لا من أساس تاريخي معرفي، بل على أساس تقصي ذلك من واقع الفلسفة السينوية، ففي نهاية التحديد الإحاطة بأصالة ابن سينا، يعني بوجه من الوجوه الجوانب الإبداعية، المنهجية والموضوعية في ذلك.

وسوف نقتصر في هذا المجال على بعض الإشارات المهمّة التي تحدد مواقف ابن سينا: إن العقل بالنسبة إلى ابن سينا عاجز عن تحقيق التفكير المتسلسل والسليم، وهو معرض للخطأ والسقوط في الهفوات المنهجية والفكرية. ولذلك فهو بحاجة إلى آلة تعصمه من الخطأ وتوجهه إلى الحقيقة[30]؛ فتلك الآلة (المنطق) موجهة للفعاليات الفكرية والعقلية، وتقويم السبل التي بواسطتها نصل إلى الحقيقة دون زيغ أو انحراف، ولذا فـ «المنطق قد شغل الأهمية الأولى في مؤلفات ابن سينا ليس فقط بعدد المؤلفات، ولكن أيضاً للمكانة التي تقدمه كفاعلية إنسانية من الدرجة الأولى»[31]. تنتقل بأداة المعرفة من الشيء المعلوم إلى ما ينتج منها من أشياء مجهولة[32]. ومبحث النطق عند ابن سينا يظل فارابياً وأرسطياً في أصوله مع بعض الإضافات الدقيقة في خطواته وتفصيلاته. ويرى ماجد فخري أن مقدمة كتاب **الشفاء** هي «خلاصة لعلم المنطق، اختلطت فيها

---

(30) ابن سينا: **منطق المشرقيين**، ص 24.

(31) A. M. G, *La nouveauté de logique d'Avicenne in millénaire d'Avicenne*, Bagdad Mars 1952, p. 41.

(32) ابن سينا: **منطق الشرقيين** ص 24؛ وانظر أيضاً **منطق الشفاء**، ج3. تحقيق أبو علي عفيفي - القاهرة 1952، ص 72.

العناصر الأرسطية بالأفلاطونية الجديدة والرواقية اختلاطاً كبيراً»[33].

أما رأي روجر باكون (Roger Bacon)، في جهد ابن سينا المنطقي، فهو يقيمه على أساس أن ابن سينا قرّب المنطق إلى المنهج التجريبي أو منهج العلوم الحديثة عن طريق معالجة الجزئيات أولاً ثم الانتقال منها إلى الكليات. وتؤكد غواشون أن روجر باكون قد عرف الترجمة اللاتينية لمنطق **الشفاء**[34].

ولابن سينا أهمية كبيرة مقارنة مع سابقيه في تطوير وترقية التعبير الفلسفي؛ فكان أسلوبه المنطقي ولاسيما في **الإشارات والتنبيهات**، **والنجاة**،أسلوباً خاصاً يستخدم فيه مصطلحات تتناسب مع اللغة العربية[35].

إن مساهمة ابن سينا في المجال المنطقي، تتحدد بصفة عامة في تطويعه المنطق أداة في خدمة الوقائع الطبيعية، وربط القضايا المنطقية بالظواهر المادية للواقع الخارجي.

وإذا أخذنا من المباحث الطبيعية مبحث النفس، نجد أن نظرية النفس قد «عالجها ابن سينا باهتمام خاص، ومن غير المفيد القول إنه أعاد التقسيم الذي وضعه أرسطو لمختلف أحوال النفس الإنسانية فقط»[36].

وما لا شك فيه، أن ابن سينا قد واصل المحاور الأساسية التي وضعها أرسطو إضافة إلى ما أنتجته الثقافة اليونانية في هذا المجال بصفة عامة؛ فوافق ذلك التواصل تفسيراً متميزاً يتسم بسمة الجدّة والابتكار. وما ساعده على ذلك كونه طبيباً بقدر ما هو فيلسوف «فأضاف لأفكار أرسطو ملاحظات وتطورات عن استحقاق أصيل[37] وبه تميز عن سابقيه لا من حيث موضوعه فحسب، وإنما في منهجه وتحليله أيضاً.

---

(33) ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كامل اليازجي - بيروت 1979، ص 184 - 185.

(34) A.M.G, *La nouveauté de logique d'Avicenne*, p. 44.

انظر أيضاً: (C.F. Nallion) مقالة بعنوان: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة مشرقية»، **التراث اليوناني**، عبد الرحمن بدوي، ط 3 بيروت 1980، ص 277.

(35) انظر: A. M. G, *La philosophie d'Avicenne*, p. 55.

(36) S. Munk, *Mélanges de philosophie*.,. p. 363.

(37) S. Munk, *Mélanges de philosophie*, p. 363.

إن ابن سينا يعدّ حقاً أحد الذين أبدعوا في المباحث النفسية دون منازع «فمذهبه في النفس هو أفضل بكثير مما عرف عن رجال العصر الوسيط أو مما عرف عن سابقيه»[38] في ما يخص وحدتها وأحوالها وإدراكاتها وأفعالها وانفعالاتها، فعالج كل ذلك في نسق وفي تسلسل منطقي واضح. وبذلك يكون ـ إذا نظرنا نظرة شاملة لمؤلفاته في النفس ـ قد ساهم في إرساء أسس تطور علم النفس الحديث «فهو أول من وضع التقسيم المنهجي لقوى النفس، الذي نجده، من بعد عند الفلاسفة العرب. . . وعند بعض الفلاسفة المحدثين. . »[39].

يأخذ ابن سينا في مجال التقسيم المنهجي للنفس بالتقسيم الثلاثي المعروف عند أرسطو من جهة ما يتولد ويربو ويغذو، ومن جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، والثالث من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختبار الفكري والاستنباط بالرأي. ومن جهة ما يدرك الأمور[40].

ومع ذلك فالجوهر الأساسي في نظرة النفس عنده، هو أنه أخذ بالأصول القديمة، فكان يميل في كثير من مباحثه الجانبية إلى أفلاطون والأفلاطونية الجديدة بما تحمله من آراء روحانية مثالية، إضافة إلى ذلك اهتمامه بالأنية والشعور بالذات، اهتماماً كبيراً، وهو يعد أول من بحث هذا الموضوع بعمق إلى حد زمانه.

أما في المجال الميتافيزيقي، فيقتفي آثار أستاذه الفارابي[41] ويواصل في مزج تنسيقي أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة مراعياً بذلك الجوانب الدينية من خلال نظرة نقدية منهجية، فلم يكن الفيلسوف المقلد، وإنّما الباحث الناقد المتصفح لآراء غيره من سابقيه. ويلاحظ مانك (Munk) بصفة عامة من خلال كتاب **الشفاء**، أن منهج ابن سينا منهج صارم: «فابن سينا ينزع للتوفيق بين مختلف فروع العلوم الفلسفية، في تتابع محكم، وتسلسل منطقي في كتابه **الشفاء**»[42]؛ فلابن سينا موقفه الشخصي، كما له وضع خاص من

---

(38) E. Gilson, *les sources Greco -Arabes de l'augustinisme Avicenne*, Pris 1930 p. 38.

(39) S. M, *Mélange de philosophie juive et Arabe*, p. 363.

(40) ابن سينا: **النجاة**، ص 258.

(41) I. M, *La place d'Alfarabi*, p. 152.

(42) *Mélange de philosophie juive et arabe*, p. 356-357.

جهة ظروف عصره، فساير أرسطو بواقعيته وأخذ بمبدأ الصورة والمادة والقوة والفعل.

ونجده أيضاً في إثبات الأول أو الله يأخذ بمبدأ أرسطو، ويورد أدلة وبراهين مستعملاً نظرية الواجب والممكن التي كان قد استعملها الفارابي قبله[43].

أما نظرية العلم الإلهي، وهل الله يعلم الجزئيات والكليات؟ فابن سينا يرى أن الله يعقل ذاته، ويعقل الكليات كما يدرك الجزئيات، ولكن بصفة كلية. وواضح تأثره هنا بأرسطو إضافة إلى الدين الإسلامي، باعتبار أن أرسطو يرى أن الله يعقل ذاته ويعقل الكليات لأن علم الله بالجزئيات يتناقض وكماله ووحدانيته «فكمل ابن سينا النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية»[44].

تلكم بعض المحاور الأساسية، التي يمكن على أساسها النظر إلى زاوية من شخصية ابن سينا الفكرية؛ فقد كان نظامه الكوني ونظريته في النفس ونظريته في العقل... ونظريته في النبوة... مع ما في كل منها من تحسينات على ما يقابلها من تعاليم الفارابي... تبقى في الأساس صيغاً جديدة لموضوعات متشابهة، لكن ابن سينا كان في تأليفه «أوضح تعبيراً وأكثر تنظيماً من سلفه الفارابي»[45]، إضافة إلى ذلك كله، نجد تأثير إخوان الصّفا[46] في تكوين شخصية ابن سينا الفكرية.

ثانياً: منهجه الفكري

إن تحديد منهج ابن سينا الفكري والفلسفي، الذي ساد مجمل مذهبه، يصعب الإحاطة به بدقة متناهية، لكونه يقتضي من جهة تتبع مبادئه ومنطلقاته في كامل إنتاجه، ومن جهة أخرى يفرض علينا مراعاة الجوانب التقنية

---

(43) A. M. G, *La philosophie d'Avicenne et son influence*, p. 27.

(44) محمد ثابت الأفندي: «الله والعالم والصّلة بينهما عند ابن سينا»، المهرجان الألفي لابن سينا ـ بغداد 1952 ص 216.

(45) ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 179.

(46) L.Gardet, *Avicenne et le problème de sa philosophie orientale*, in Revue de Caire, Juin 1952. p. 18.

المحددة لملامحه التي تخضع لمعطيات التطور العلمي التي وصلت إليه مجمل المناهج الاجتماعية والعلمية لعصر ابن سينا.

ومن ثمة فمنهج المفكر أو الفيلسوف بغض النظر عن الأبعاد المكانية والزمانية، يظل أسير مستوى التطور في العلوم الأخرى، يعني أن المنهج يتحدد وفقاً للطرح والمناهج العلمية الخاصة، بحيث يكون المستوى العلمي والفكري والاجتماعي يخدم المسلك الفلسفي ويشرف على المنهجية المتبعة في التحليل والتركيب والبناء في إطار النسق العام.

وعلى أساس ذلك، سوف نقتصر على الجوانب المنهجية المعرفية التي تحدد في شمولية آثار المنهج العام، والتي ترتبط بالمنهج النظري والتجريبي عند ابن سينا لأن من شأن ذلك أن يعيننا في تحديد الملامح الأساسية، والطرق والوسائل التي عن طريقها توصل إلى حل كثير من الإشكاليات النظرية، وما يزيد من فائدة معرفتنا بالمنهج عند ابن سينا وتتبع سماته الفكرية الأصلية والثانوية، استقصاء وتحديد منهج البحث عن الحقيقة ومن ثم الإلمام بالعناصر العامة لنظرية المعرفة عنده.

كما سبق القول فإن شخصية المفكر تؤدي الدور الأساسي في تعميق الأفكار بكونها تخدم مرحلة زمنية معينة بمقدار ما هي نتائج ظروف تلك المرحلة.

لقد اهتم ابن سينا بالنظر العقلي في المسائل الفلسفية بمختلف فروعها كما كان له إلى جانب ذلك في المجال الطبي والطبيعيات اهتماماً كبيراً بالمنهج التجريبي، ما ترك طابعاً مميّزاً على كامل نسقه الفلسفي.

ولذا سنبدأ ببحث عايش ابن سينا وعايشه عن قرب ومنذ حداثة سنه، ولعلّه كان له الأثر الكبير في الدقة المنهجية التي تميز بها ابن سينا عن غيره من الفلاسفة السابقين؛ فالطب بالنسبة إلى ابن سينا من أسهل العلوم: «فهو ليس من العلوم الصعبة، إني برزت فيه في أقل من مدة...»[47] وبهذا يكون ابن سينا قد دخل المجال العلمي التجريبي، والاعتناء به منهجياً، والاستفادة

(47) ابن أبي أصيبعة، مصدر سابق، ص 438.

من ممارسته وخبراته، ما ينعكس دون شك في تكوين آرائه الفلسفية.

فمن خلال معاينته الحالات المرضية على الواقع، اكتسب على الأقل إرهاصات واقعية وقواعد تجريبية، وتحقيق الشروط الأوّلية للمنهج التجريبي التي نستوحيها من قوله: «. . . وتعهدت المرضى فانفتح عليّ من أبواب المعالجات النفسية من التجربة ما لا يوصف. . .»[48] وما دمنا في مجال القواعد المبدئية للمنهج التجريبي، فإنه إضافة إلى ما سبق، كان دقيق الملاحظة؛ فبحكم مهنته كطبيب تكون لديه أسلوب ملاحظة الظواهر والكائنات الطبيعية في شروط مرسومة بدقة، فيقول في ذلك: «. . . كالحيوانات التي تلمح في الليل من حيث تلمح كاليراعة وبعض الخشب المتعفن وبعض الدود وقد رأيت أنا بيضة بهذه الصفة، وجرادة ميتة بهذه الصفة. . .»[49].

و يقول كاظم إسماعيل في المهرجان الألفي لابن سينا حول هذا الموضوع ما يلي:

«لقد كان عدد كبير من نظريات ابن سينا العالم الكبير والطبيب المسلم في الطب كما كانت في التشريح فوق مستوى عصره، وقد جعلت منه هذه النظريات سلطة في العالم الجراحي فهو لم يكن ملاحظاً قوي الانتباه فحسب، بل كان كذلك مجدداً حقيقياً في بعض آرائه ونظريته في المجال التجريبي. .»[50].

فالتجارب الشخصية تعمق المعارف الطبية وتدقق في الأساليب الجراحية؛ فكان ابن سينا في كل جزء من الأجزاء الخمسة التي يحتويها كتابه الشهير في الطب يتطرق فيه لمرض من الأمراض، «يبدأ بوصف العضو المصاب بهذا المرض وصفاً تشريحيا وفزيولوجياً»[51].

إن تأكيد الملاحظة كأداة فعالة في المنهج التجريبي عند ابن سينا، يؤثر تأثيراً كبيراً في الاتجاه المعرفي والفلسفي على حد سواء لكون ابن سينا لم يمتلك التجربة وحدها في تفكيره وممارسته، بل كان للعقل دور كبير في

(48) المصدر نفسه، ص 438.

(49) ابن سينا: الشفاء. الفن السادس من الطبيعيات، يان باكوش براغ د.ط 1956 ص 102.

(50) K. I Gurkan, *Les conceptions chirurgicales* M. D'Avicenne, Bagdad, 1952, p. 17.

(51) Ibid p. 18.

تحليل كثير من القضايا والمشكلات الفلسفية. وبذلك يكون ابن سينا قد عمل في إرساء إرهاصات قواعد المنهج التجريبي والاستفادة منه في النظر العقلي والاستدلال المنطقي؛ والعكس فلم «يفت ابن سينا أن يستعين في بحوثه العلمية والطبية بالملاحظات والتجربة، ويمكن أن يعد بهذا من بناة المنهج التجريبي وربما كان ذلك من عوامل القربى بينه وبين روجر بيكون»[52].

إن التداخل المنهجي الذي عمل به ابن سينا ـ في كونه طبيباً يعتمد التجربة وفيلسوفاً يحكم العقل ـ يبرز واضحاً من خلال كلامه عن علاقة التجربة بالقياس «فلو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها يمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فحسب، وإن ذلك لا يوجد إلاّ أن يقترن به نظر وقياس، غير القياس الذي هو جزء من التجربة، فبالأحرى إن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك»[53]، إذاً، إن ابن سينا يؤكد أهمية القياس بالنسبة إلى التجربة؛ فمن جهة يؤكد دور العقل في كل تجربة وكل ملاحظة عملية، كما إنه من جهة أخرى يعدل المنطق الصوري التجريبي في منحى يقع فيه الأخذ بعين الاعتبار الظروف العينية للتجربة[54].

ففي كتاب **القانون في الطب**، يتبين بجلاء علاقة القياس بالتجربة في التعرف على الأدوية التي «تعرف قواها من طريقين: **أحدهما**، طريق القياس **والآخر**، طريق التجربة. ولنقدم الكلام في التجربة فنقول: إنما التجربة إنما تهدي إلى معرفة قوة الدواء بعد مراعاة شرائطها...»[55] ومنه نستنتج أن التجربة لا تكفي وحدها، بل بالقياس إلى شروط قياسية أخرى تقومها وتحددها وبذلك تكون علاقة المزج بين التجربة وبين القياس والنظر العقلي، علاقة تداخل في التأكد من أهمية الدواء. وترى «غواشون» أهمية قواعد ابن سينا الطبية التجريبية في كتاب **القانون**، بحيث إنها لا تخرج عن الطرق الثلاث التي قال بها المحدثون: طريق الاتفاق (Méthode de concordance)؛ طريق الاختلاف

---

(52) ابراهيم مدكور: ابن سينا بين المشرق و المغرب. مجلة التراث العربي، عدد 615 ـ 1981 ـ ص 11.

(53) **الشفاء**، المنطق ج3، تحقيق أبو العلي عفيفي، 1956، ص 97.

(54) A. M. G *de l'introduction de livre de directives et remarques*, Paris 1951, p. 61-62.

(55) ابن سينا: **القانون في الطب**، ج 1 بيروت، د.ت، ص 224.

(Méthode de différence)؛ وطريق التلازم في التفسير (Méthode de variation)[56].

وبهذا يتجلى منهج ابن سينا العلمي بحسب الأب قنواتي بثلاث مميزات: قوة الملاحظة، ونزوعه إلى الاستقراء والتجربة في ممارسة أعماله، والتخلي عن الأحكام المسبقة في نظرته إلى الوقائع العلمية[57].

ومع ذلك فابن سينا لم يكن طبيباً ومجرباً فقط، فعلى الرغم مما لهذا الجانب من أهمية في تفكيره، فإننا نسجل تحولاً أو بالأحرى تغيراً في وجهة نظر ابن سينا عن طريق مفهوم روحي مثالي معرفي، الذي يمكن اعتبار ابن سينا على أساسه عقلانياً بالمعنى الدقيق للكلمة.

يورد ابن سينا في المقدمة التي قدم بها لقسم المنطق من **الشفاء**، أن الشفاء سوف يودع فيه لباب ما تحققه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين[58]. ويقول ابن سينا بعد ذلك: «ولي كتاب غير هذين الكتابين (**الشفاء ـ واللواحق**) أوردت في الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصحيح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما تبقى في غيره، وهو كتابي **الفلسفة المشرقية**... ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب هذا الكتاب...»[59].

هدفنا من إيراد هذه الفقرة واضح، لا نود من ورائه تفسير ما كان يرمي إليه ابن سينا من **فلسفة مشرقية**، ولا نود تأويل ما لا وجود له، على الرغم ما لتلك العبارة من تفسيرات وتأويلات مختلفة من جانب مستشرقين معروفين بولعهم وتنقيبهم في التراث العربي الإسلامي، أو من جانب باحثين عرب أخذ صيتهم يرتفع على مستوى الفكر العربي المعاصر، وأن ما قصدناه من وراء ذلك هو الوقوف على التحول المنهجي في اتجاه ابن سينا؛ ففي قراءته لمفهوم **فلسفة مشرقية**، يأبى لويس غاردي (L.Gardet) إلا أن يربطها بمعاني التصوف. وإجمالاً الذي يمكن أن نفهمه من **فلسفة مشرقية** بالنسبة إلى لويس

---

(56) *La nouveauté de la logique d'Avicenne*, p. 54.

(57) اسهام ابن سينا في هدم العلوم. مجلة **التراث العربي**، ص 16 ـ 17.

(58) **الشفاء**، المنطق ج 1، تحقيق الأب قنواتي وفؤاد الأهواني، القاهرة 1952، ص 9 من المدخل.

(59) المصدر نفسه، : ص 10.

غاردي، هو أن هذه التسمية محمولة على الوسط الذي عاش فيه ابن سينا[60].

ويحدد لويس ماسينيون الفلسفة المشرقية «بمنطق المشرقيين» و«الاشارات والتنبيهات» معللاً ذلك بعاملين: **الأول**، يدرجه ضمن مصطلحات ابن سينا الصوفية، **والثاني**، في ما يمكن أخذه من مذهبه في العشق (Amour)[61]، ولا نود الإطالة في ما ذهب إليه ابن سينا في هذه المسألة، فهي غامضة وغير محددة، وإن استنبطت بعض معالمها وإشاراتها من كتبه المتأخرة، والأدل على غموضها اختلاف الباحثين في تحديد المصطلح وضبطه سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية. وعلى الرغم من ذلك، سيظل اتجاه ابن سينا المثالي محدداً بارزاً من خلال نسقه الفلسفي العام. وستبقى عملية تقريب العقل من التجربة وإعمال التجربة في خدمة القياس، وما ينتج منها من نتائج علمية واقعية، في مجال تفكيره محدودة، بالقياس إلى الخط العام الذي يسير عليه منحاه الفكري.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نسجل منذ البداية أن هناك تعارضاً شديداً بين إرهاصات ابن سينا التجريبية، وما يتبناه من أفكار مثالية بعيدة عن إيحاءات الواقع الخارجي؛ «فهو يخضع لتأثير الثلاثي المميز: أفلاطون، أرسطو، الأفلاطونية الجديدة»[62] ما سوف يكون له تأثير كبير في توجيه منهجه اتجاهاً مغايراً لما كان عليه في بحوثه الطبية والعلمية والطبيعية بصفة عامة،والتي كان لها «أثر كبير عند الموسوعيين في العصر الوسيط»[63].

ويرى ماجد فخري، أن «الانسجام في تفكير ابن سينا يبرز في نزعته الاشراقية التي تمثل نزوعه إلى الأفلاطونية الجديدة... فبنى - كما فعل الفارابي قبله - على ركائز أرسطوطاليسية وبطليموسية نظاماً كونياً أفلاطونياً جديداً، ضمّنه مراحل الصدور تضميناً كاملاً»[64] وسوف نرى معنى هذا الكلام من خلال

---

(60) *Avicenne et le problème de sa philosophie orientale* p. 15.

انظر أيضاً: محمد عابد جابر. نحن والتراث، قسم ابن سينا. مرجع سابق.

(61) *Avicenne et l'influence orientales in*, R, du Caire p. 12-13.

(62) L. G, Avicenne et le problème de sa philosophie orientales p. 13.

(63) A. M. G, L'influence d'Avicenne....in millénaire d'Avicenne, Bagdad Mars 1952 p. 381.

(64) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 184.

عرضنا لمسألة المعرفة عند ابن سينا، وكيف يوظف ابن سينا نظرية الفيض في خدمة نسقه الفلسفي، واستخدام نظرية العقول في تسويغ معناه المعرفي.

وكما سنرى من جهة أخرى أيضاً، كيف ينتفع ابن سينا من منهجه التجريبي في البحث الفلسفي والمعرفي لدى الإنسان، وكيف استطاع ابن سينا أن يرسي بعض مبادئ النظرية الواقية في المعرفة.

معنى هذا الكلام نستوحيه من معالم منهج ابن سينا الطبي، بكل دقتها التجريبية الواقعية، والتي سوف تنعكس في جزء من مباحثه الأخرى من دون ما إقحام قسري، ومعنى ذلك يظهر بأدنى مناقشة لهذه المسألة، فهو يعترف بالواقع الخارجي للأشياء المادية وذلك بتحليله للعناصر الأربعة المكونة للوجود، وبالنسبة إلى الدكتور غسان فانياس في تحليله للموجود عند ابن سينا يرى أن «ابن سينا استخدم في مقابل الموجود والوجود تعبير الكون. . . وهذا التعبير يدل على الكائن المحدث المرتبط بالصيرورة والحركة. . .»[65].

إن مسألة تأكيد الواقع الخارجي والمنهج التجريبي في الفلسفة السينوية ـ وإن ظهرت معالمها حيناً واختفت أحياناً أخرى ـ لا يرجع في نظري إلى قصور رؤية أو ضيق أفق، بقدر ما هي متعلقة بطبيعة المواضيع المدروسة من جهة، ومن جهة أخرى إلى ما وصله مستوى التطور العلمي الطبيعي في تلك المرحلة التاريخية. وإن كان ابن سينا قد تجاوز عصره إلى العصر الحديث، فإنما ننظر إلى معطايات ذلك، من زاوية الشمولية في الهدف والمقصد المرجو من ذلك؛ فمن البديهي أن تطور أي منهج من المناهج ـ كما أثبتت الدراسات المذهبية الحديثة في إطار إيبيستيمولوجية العلوم ـ يتوقف على مدى تقدم وتطور العلوم والمعارف المختلفة الأخرى؛ ففي مثل ذلك التطور، يكمن التداخل الوظيفي للمناهج في الارتقاء بالمنهج الواحد إلى مستوى معين.

إن التطور العلمي والمنهجي كان يفتقر إليه الفيلسوف، ويعوقه من اتخاذ سبيل واحد أو اتجاه واحد في معالجة مجموعة من المسائل الفلسفية والفكرية والوصول به إلى نهاية.

---

(65) غسان فنياس: «فلسفة الوجود عند ابن سينا»، مجلة التراث العربي، المعطيات نفسها، ص 66.

وبذلك تسقط كثير من الاعتبارات بفقدان تلك الناحية من التزامن التطوري في المجالات الأخرى.

وإن كان ابن سينا قد وصل إلى حدود معينة من منهجه التجريبي إلى حدود التطور الحديث، فعلى الرغم من ذلك يبقى مفتقراً لبعض المقومات الأساسية للمنهج التجريبي، كاتجاه وكمبدأ يقوّم ذاته بذاته، فالحركة التاريخية للتطور تزامنت مع العصر الحديث، في حين ظلت المرحلة السابقة عنها بمعزل عن ذلك التطور في حدود المعارف العلمية التي كان «ما يسمى بالشرق الإسلامي يملكها في ظروف تطور الإقطاعية»[66].

يمكننا القول إن المنهج التجريبي ـ ومن خلال الاتجاه الواقعي ـ قد شهد في الفلسفة السينوية إرهاصته الأولى، وإن برزت النظرة التأملية والإشراقية في تحقيق كثير من النتائج.

ثالثاً: معرفة الذات

لقد اهتمت الفلسفة العربية بنظرية النفس اهتماماً متميزاً، بالرغم من امتداداتها اليونانية، فاعتنت بماهيتها ووظائفها وقواها. وعلى الرغم ما لتلك العناية من مجهود معتبر في المجال السيكولوجي، ظلت قاصرة في الوصول إلى الدّرجة العلمية إذا ما قورنت بعلم النفس الحديث، فكانت مباحثهم النفسية ممتزجة بالتفكير الميتافيزيقي وبعلاقة النفس بالعلم العلوي.

إن ارتباط المباحث النفسية بتفسير العالم لها أهمية خاصة، **أولاً** من جهة كونها مباحث في الإنسان ذاته، وفي كيفية تعامله مع العالم الخارجي بحيث يمكن على أساسه تفسير العلاقة بين الذات والموضوع التي ينبغي تقصيها ومعرفتها. وثانياً، من جهة ارتباط هذا الجانب بقطبيه الذاتي والموضوعي بالقضايا والمسائل الفلسفية الأخرى.

وعلى هذا الأساس يكون المنحى المعرفي منعطفاً مهماً من المنظومة الفكرية بكاملها.

---

(66) خير الله يف: مسألة تصنيف المعرفة العلمية. مجلة **التراث العربي**، ص 202.

وإذا حق لنا الإلمام بجوانب هذه النظرية عند ابن سينا، وجب تقصي ملامحها من مباحثه النفسية المختلفة المتعلقة بهذا الموضوع من جهة، ومن جهة أخرى تتبع مفاصل الارتباط المنهجي والتسلسل المنطقي بالجوانب الفلسفية الأخرى، حيث كان للتداخل في الفروع المعرفية، والتعاضد في النظرة المتكاملة للإنسان والكون وفي التشابك المنهجي الذي يفرض نفسه في الإطار الكلي للمذهب، تسويغاته في إيجاد حلول لتساؤلات قضايا مرحلية والتنظير لأوضاع تاريخية معينة.

لقد تضافرت عوامل ذاتية وموضوعية، إضافة إلى تأثير الشروط الاجتماعية التاريخية في تطوير الفكر الإنساني لتدفع ابن سينا إلى الاهتمام بالنفس الإنسانية اهتماماً فاق ما توصل إليه أسلافه؛ فمن جهة لم تكن الفلسفة في بداياتها لتهتم بالذات الإنسانية بقدر اهتمامها بالإجابة عن الأسئلة الكونية الكبرى، في محاولة لتفسير العالم وفهم علاقة الإنسان به، ومن جهة أخرى، فإن الاهتمام بالعالم الخارجي وأولويته، وعدم الوصول إلى حلول كافية في صدّ الأسئلة المطروحة حوله، أجاز بجدية مشروعية الالتفاف المباشر للذات الإنسانية.

وعلى هذا الأساس يجب الابتداء بالنفس والشعور بالذات كإطار مبدئي وانطلاق منهجي في معرفة الذات من خلال الوعي الذاتي. لأن إثبات الأنا هو في حد ذاته ما ليس إلاّ تعبيراً عن استقلال الذات والتأكيد عليها كوحدة تؤثر وتتأثر في إطار الوظيفة المهمة التي تقوم بها الذات في صنع المعرفة، والعمل في الوقت ذاته على بلوغ الحقيقة بكون الذات في النهاية أحد جانبي مكونات العملية المعرفية، إضافة إلى الموضوع الخارجي.

وعملية الكشف في إثبات الذات تؤدي بنا إلى عدم الخلط بين الذات كذات والموضوع الخارجي، فهي مباينة لهذا العالم وموضوعاته الجزئية، وبذلك تتميز بأنها شعور خالص، إذ تعنى ذاتها بذاتها، سواء من حيث هي مجرد ذات أو من حيث هي ذات تفعل وتنفعل على عدة وجوه مختلفة، وفي حالة الوعي الذاتي لا يمكن لهذا الوعي أن يقتصر على فرد ذاتها؛ فهي في حالة الشعور بأنها مجرد ذات تشعر بذاتها في موضوع يتجاوزنا وهو نقيضها وشرط وجودها وشرط شعورها، أي أن شعور الذات الإنسانية بالفعل والانفعال تعي ذاتها وتشعر بآنيتها تجاه موضوع خارجي تعمل فيه وتنفعل به.

وهذا يعني أن الذات لا يمكن أن تكون في حالة إثباتها إلا جزء من موضوع المعرفة، إذا ما أخذنا التمييز المنهجي لنظرية المعرفة المتمثل في العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، وبذلك تصبح الذات مجرد أدلة عارفة مقابل الموضوع الخارجي، وطرفاً له مقومات قابلية الانعكاس للواقع المادي للأشياء الخارجية حيث تشكل العملية المعرفية جانباً ضرورياً من التفاعل بين الذات والموضوع[67]. هذان المصطلحان اللذان يشكلان قلب المناقشات الفلسفية، وفق سيطرة أحد الطرفين . . ووفق تصورات الحياة ومفاهيم الواقع . . . وبالأحرى وفق اتجاه الحركة إما بانطلاقها من الإنسان نحو العالم أو من العالم نحو الإنسان[68].

كيف ينظر ابن سينا إلى المسألة؟ إذا أردنا أن نتبين موقف ابن سينا من القضية وجب قبل ذلك أن نبرز مسألة الشعور بالذات وإدراكها؛ فمن شأن ذلك أن يشكل القاعدة الأساسية أو العصب الحي من المفهوم الموضوعي للبحث عن الحقيقة. إذ كلما توغل الإنسان في معرفة حقيقة ذاته كلما سيطر على زمام المعارضات التي تتحكم بحياته وتسيطر على وجوده، فمعرفة الذات إذاً معرفة في ديمومة مستمرة في اكتشاف ذاتها، ومن يعيش على سطح ذاته فإنه لن يصادف أبداً الحقيقة[69].

ولما كان جانب من الحقيقة مرتبطاً بالتعمق في معرفة الذات، كان لابد لهذا الجانب من أن يأخذ تسويغاته ضمن الشعور بالذات أو إثبات الآنية.

ومساهمة ابن سينا في مجال معرفة الذات ليس بالشيء اليسير، فلقد تميز وتخصص عن سابقيه في إصباغ النزعة الموضوعية في بحوثه السيكولوجية، وفي دراساته النفسية. إن مسألة الوعي بالذات أو الشعور بها في المباحث النفسية السينوية، تجعلنا نواجه ازدواج وظيفة الشعور: هل هو منهج في كشف عمق الذات؟ أم هو حالة من أحوالها؟ فالشعور مبدئياً هو «أحد المعطايات الأساسية للفكر التي لا نستطيع تحليلها إلى عناصر أكثر بساطة»[70] بحيث لا

---

(67) المعجم الفلسفي المختصر: دار التقدم، ترجمة توفيق سلوم، 1986، ص 230.

(68) د. غسان فانياس. مادة الموضوعية ـ قيد النشر ـ ص 1.

(69) ماري مادلين دافي. معرفة الذات ترجمة نسيم نصر، ط 3 بيروت 1983، ص 117 ـ 118.

(70) Hamilton, *par lalande vocabulaire technique et crique de la philosophie*;l 14ème Edition 1983 p. 173.

يمكن تحديد الشعور، بل نستطيع نحن أنفسنا أن نعرف على الوجه الأكمل ما هو الشعور. ولكن نستطيع أن نبلغ الآخرين تحديداً بما نشعر به دون لبس، والسّبب بسيط هو أن الشعور هو أصل لكل معرفة[71].

فالتمييز الدقيق في أن الشعور منهج أو حالة يصعب ضبطه بدقة لكونه ينطلق من وإلى ذات واحدة، من الذات كحالة انفعالية، وإليها كأداة كشف، في «التعليقات»، نجد ما يوحي بذلك بوضوح شديد عندما يقول ابن سينا: «. . . قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك فلا يشعر بذاته مرتين، وأما الشعور بالشعور، فقد يكون بكسب لا بطبع»[72].

ويقيم ابن سينا التفريق بين نوعي الشعور على مبدئي الهوية والغيرية؛ فإذا «شعرت بذاتك، يجب أن يكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به»[73] ويوضح ابن سينا ذلك بمثال: إذا أدركت لون العسل عرفت طعمه لأنه قد حصلت هوية بين المدرك وبين الذي سبق معرفته[74]، أما الغيرية فيمكن فهمها بالعلاقة القائمة بين الذات الشاعرة وبين الشيء الخارجي المشعور به[75].

إن الشعور بالذات والعمل الجاد، يضع الإنسان في موقع تعمق أبعاد شخصيته الذاتية والكشف عن داخله، مّا يجعل اعتبار الشعور في هذا المقام أداة بحث في الذات الميتافيزيقية؛ ففي عملية الوعي بالذات يكون الوعي هو نفس الذات الواعية، فتتكون بذلك علاقة هوية بين الذات الواعية ووعيها لذاتها على أنّها واعية، وإذا لم يعِ الإنسان ذاته، لم يعرف أن هذا الوعي من ذاته بذاته، «فإدراكي لذاتي مقوم لِي حاصل له من اعتبار شيء آخر»[76] بعبارة أخرى وعي المرء لذاته كشخصية، ووعيه لقدراته على اتخاذ قرارات مستقلة وعلى الدخول بالتالي في علاقات مع الناس الآخرين ومع الطبيعة[77]. هذا

---

(71) Ibid p. 174.

(72) ابن سينا: التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة 1973، ص 147.

(73) المصدر نفسه، ص 147.

(74) المصدر نفسه، ص 147.

(75) المصدر نفسه، ص 147.

(76) المصدر نفسه، ص 148.

(77) المعجم الفلسفي المختصر، ص 574.

المعنى يفسّر إلى حد ما يعنيه ابن سينا بالقياس إلى شيء آخر.

وعلى أساس ما تقدم، يحصل وعي الذات لذاتها بدون واسطة. يقول ابن سينا «ارجع لنفسك وتأمّل هل إذا كنت صحيحاً.. بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ فيبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط... فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وساطة...»[78].

ومن العبارة الأخيرة من كلام ابن سينا، نستنتج أن ما ينحوه ابن سينا بشأن الشعور بالذات يلتقي إلى حد بعيد مع منهج علم النفس الحديث في ما يخص التأمل الداخلي أو طريقة الاستبطان.

إن هذه النصوص في مجملها تعبّر في نظر ابن سينا عن الكيفية التي تتم بها عملية الاستبطان، وتوضح كيف يعرف الإنسان حقيقة ذاته، وكيف يمكن أن يعرف غيره من الموجودات الخارجية الأخرى، غير أن هذه الأخيرة تتم بالإحساس الذي يستند بالدرجة الأولى إلى ذلك الشعور؛ فعندما أبصر أو أسمع فإنني في الوقت ذاته أشعر أنني أبصرت أو سمعت.

إن الانطلاق من الذات تجاه الوجود الخارجي المادي، الجسد والعالم المحيطين بالذات في تسويغ الاكتساب المعرفي، له ما يبرّره ليس في فلسفة ابن سينا فحسب، وإنما له ما يبرره أيضاً في الفلسفة الحديثة. ويحدّد الدكتور غسان فنياس العلاقة التي تربط الذات بالموضوع بما يلي:

«... ميز الإنسان جسمه من الأجسام الأخرى الموجودة معه في مكان واحد ثم صحب هذا... عمل عقلي خاص هو نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع، فنسبت أجزاء الجسم الإنساني وما يتعلق به من صفات وأحوال وأعمال إلى الذات وأجزاء الأجسام الأخرى، وما يتعلق بها... إلى الموضوع»[79].

وما ذهب إليه ابن سينا بشأن وعي الذات بذاتها يقترب إلى حد كبير من التأمل الديكارتي حتى أن اتيان غيلسون (Etienne Gilson) يربط الثاني بالأول

(78) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، ج 2 ص 319 ـ 320.

(79) د. غسان فنيانس، مادة الموضوعية، ص 3 قيد النشر.

ويرى لكي «نفهم برهنة ابن سينا، يجب الانطلاق من مبدأ مشابه كالذي وضعه ديكارت (Descarte) من بعد»[80].

و لا تستبعد الباحثة غواشون (Goichon) في ترجيح احتمال معرفة ديكارت ببرهان ابن سينا الشهير حول **الرجل الطائر** (L'Homme volé)[81].

إن طريقة إدراك الذات عند ابن سينا وديكارت هي نوع من عملية التأمل الذاتي التي نكتشف من خلالها وعينا الباطني، فقد حاولا توضيح مسألة الوعي المباشر بالذات[82]، فالذات الإنسانية لها سبيلها المباشر إلى ذاتها ومن ثم فهي ليست بحاجة إلى واسطة أو آلة في عملية الوعي تلك.

إن العناية بهذه المسألة تطرح المشكلة الأساسية في المعرفة، إذ يترتب على ذلك أن البحث عن الحقيقة يقتضي للإنسان أن يثبت إمكانية السبيل إلى الوصول إليها. ولذلك كان الالتفات إلى الأنا شرطاً ضرورياً في إثبات وحدة واستقلالية الذات والغوص في معناها العميق لكونها تمثل مقدمة شرطية في صنع المنهج المؤدي إلى بلوغ تلك الإمكانية.

إن المنهج الديكارتي عبر «الكوجيتو»، يبرر أن الحقيقة الأولى أو اليقين الأول الذي يمكن معرفته، هو وجودي أنا ووعي أنا بذاتي مستقلة عن كل مؤثر خارجي. وبذلك يشك «ديكارت» في كل شيء ولكنه عندما يشك فهو لا يشك في أنه موجود. يقول «. . . ثم أمعنت النظر بانتباه في ما كنت عليه؛ فرأيت أني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي جسم، وأنه ليس هناك أي شيء ولا أي حيز أشغله ولكني أستطيع من أجل ذلك أن أفرض أنني غير موجود. لأن شكي في حقيقة الأشياء الأخرى، يلزم عنه بعد ذلك لزوماً بالغ البديهية واليقين أن أكون موجوداً»[83].

وعن طريق الشك المنهجي يفترض ديكارت شكه في حواسه وشكه في أن له بدناً، ولكنه لا يشك في أنه يفكّر وفي أنه يملك وعياً بذاته فلو « وقفت

---

(80) *Les sources Greco* - Arabe p. 39-40.

(81) *La philosophie d'Avicenne et son influenc*, p. 96.

(82) **مشكلة النفس والجسد بين ابن سينا و ديكارت**، د. تريزان دروارن مجلة **المستقبل العربي**، العدد 58 سنة 1982 ص 114.

(83) رينه ديكارت، مقالة **الطريقة** : ترجمة جميل صليبا ط 2 بيروت 1970، ص 135 ـ 136.

عن التفكير وكانت جميع مخيلاتي الباقية حقاً كان لي أني مسوغ للاعتقاد أنني موجود، فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته، لا تقوم إلا على الفكر ولا يحتاج لوجوده إلى أي مكان ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى أن الأنا أي النفس التي أنها بها ما أنا متميز تمام التميّز عن الجسم»[84].

فعن طريق الشك المنهجي، وعي الذات عند ديكارت فان مستقلاً تماماً عن الجسم وعن أي شيء آخر خارجي، مكاني أو مادي، وبذلك فالحقيقة التي توصل إليها ديكارت تكمن في جوهرها الأساسي في إثبات الذات الواعية التي ينطلق على أساسها في بناء مذهبه الفلسفي.

طرحنا هذه المسألة من زاوية أن هناك طرحاً منهجياً مشتركاً بين ابن سينا وديكارت، وتقريب مفهوم الذات عند كل منهما[85] إضافة إلى وجود مواضع التقاء في الصيغة المنهجية في فكرة وعي الذات لذاتها، وأن ذلك أمر مستقل ليس فقط عن إدراكات الأشياء الخارجية فحسب، بل الآلة الجسدية أيضاً.

إن السبيل الذي اتبعه ابن سينا في البرهنة على وعي الذات ـ بذاتها ـ وكما سبق القول ـ سبيل يتم بالمباشرة الذاتية وبالتحاور الباطني، ويمكن أن نذكر في هذا السياق التجربة الشعورية وما يحصله المرء من جرائها؛ فيعي المرء ذاته بذاته في جميع الأصوات مستقلة تماماً عما هو مادي، أو ما يعرض لها من الجسد، وفي هذا المعنى يقول ابن سينا: «النفس تدرك ذاتها عند تفردها بذاتها، وتجردها عما يلابسها من المادة التي تعوقها عن إدراك ذاتها، وما دامت ملابسة للمادة ممزوجة بها، فإنها بما يغشاها من ذلك الملابس الغريب لا يمكنها الرجوع إلى ذاتها..»[86].

وينفي ابن سينا مساهمة أي عامل حسي خارجي في عملية الوعي تلك «.. فمن جوّز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الحس لزمه أن يكون لم يعرف ذاته على الإطلاق بل عرفها حين أحسّ بجسمه»[87].

---

(84) المصدر نفسه ص 135 ـ 136.

(85) د/ غانم هنا. علاقة الفلسفة الحديثة لمفهوم العقل عند ابن سينا مجلة **التراث العربي**، ص 44 ـ 45.

(86) ابن سينا: **التعليقات**، ص 81.

(87) المصدر نفسه، ص 80.

ويعطي ابن سينا لمفهوم الشعور بالذات اليقين الحقيقي الذي يعد صادقاً دائماً في كل الظروف والأحوال، وعلى الخصوص بالنسبة إلى الذي يمارس على نفسه مثل هذا التحقق الذاتي والاستثمار الباطني وسبر غور أعماقه في القبض على حقيقة ذاته ومقوماتها؛ فاليقين عنده هو: «أن تعلم أنك علمته وتعلم أنك تعلم أنك علمته... والإدراك للذات هذه سبيله، فإنك تدرك ذاتك وتعلم أنك أدركته، وتعلم أنك تعلم أنك أدركته..»[88].

ويؤكد ابن سينا في نصوص أخرى استغناء الذات في وعيها لذاتها عن أي وسيلة مغايرة لها، بل تتمكن من ذلك بمثولها أمام ذاتها «فالذات تكون في كل حال حاضرة للذات، لا يكون هناك ذهول عنها ونفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها...»[89].

إذاً، الشعور بالذات، عملية ذاتية يتلازم فيها الشاعر والمشعور به، بطريقة استشعارية استبطانية، ومن خلال ديمومة مستمرة واتصال دائم في الحالات النفسية بلا انقطاع؛ فالشعور بالذات هو غريزي للذات[90].

وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن ما ذهب إليه ابن سينا في مجال معرفة الذات ينبثق من الذات بكونها إطاراً مستقلاً ومتمايزاً عن الجسد، ويؤسس بذلك استمرارية الوعي باعتبار أن وعي الذات ينطبق في يسر وفق اللحظة التي أكون فيها. ولابن سينا في هذا المجال براهين عديدة، في ما يخص وحدة الذات (النفس) واستقلالها عن الجسد، ويظهر ذلك من خلال فرضية الرجل الطائر (المعلق في الهواء).

هذه الفرضية التي تستند إلى قوة الحجة - في التقائها مع الطرح الديكارتي -[91] في إثبات وحدة الذات مستقلة عن الجسد، «يجب أن يتوهم الواحد منا وكأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكن حجب بصره عن مشاهدة

---

(88) المصدر نفسه، ص 79.

(89) المصدر نفسه، ص 148.

(90) المصدر نفسه، ص 161.

(91) انظر عثمان أمين: بين أنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت. مجلة **الثقافة المصرية**، العدد 691 سنة 1952، ص22 ـ 25.

الخارجات وخلق يهوى في هواء أو خلاء... ثم يتأمل أنه، هل يثبت وجود ذاته، ولا شك في أن إثباته لذاته موجود...»[92].

جملة القول في هذا البرهان هو: إنه لكي يصفو الإنسان إلى إدراك ذاته عليه أن يتجرد من كل شيء من المحسوسات والمعقولات[93]. ومن هنا قال فورلاني (G.Furlany): «أن العلاقة الفكرية بين تعاليم ديكارت وابن سينا وثيقة جداً»[94].

ولابن سينا في مسألة وحدة الذات الإنسانية براهين وتحليلات متعددة ويتوصل إلى أنه مهما تعددت أفعالها وأحوالها، فهي تحتاج إلى عنصر واحد يوحدها ويجمع بينها. « فالنفس واحدة ولها قوى كثيرة، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة... لكان للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة» لكان الحس «أورد عليه شيء، فما أن ترد المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي بها تغضب، بعينها تحس وتتخيل فتكون القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس..»[95].

وبهذا المعنى، فالإنسان يدرك طبيعته النفسيّة ويكشف عن باطنه بحيث تبقى ذاته واحدة وإن تعددت واختلفت قواها، وإن كل ما يصدر عنه يستلزم بالضرورة مصدراً واحداً تنبع منه تلك الأحوال النفسية.

ويستدل ابن سينا عن طريق الوظائف البيولوجية ومن ميدان علم الحياة ببراهين تعتمد بالدرجة الأولى على الملاحظة العلمية والتجربة الشخصية وتظهر بجلاء الملامح الأساسية للمنهج العلمي في التحليل الموضوعي للحالات السيكولوجية. يورد ابن سينا ذلك باعتبار أن عملية التعقل منفصلة تماماً عما يلحق بالتكوين البيولوجي، وأنه ليس هناك أية علاقة بين وظائف الذات وبين الأعضاء الجسدية؛ فالجسد «تأخذ أجزاؤه تضعف قواها بعد

---

(92) ابن سينا: **الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات**. يان باكوش براغ د. ط 1956، ص 18 ـ 19.

(93) البير نصري نادر: **النفس البشرية عند ابن سينا**. دار المشرق ط 3 سنة 1985، ص/ 15.

(94) غانم هنا: علامة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا. مجلة **التراث العربي**، ص 45.

(95) ابن سينا: **النجاة**، محيي الدين صبري الكردي ط 2 سنة 1938، ص 189 ـ 190.

منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين. وهذه القوة (العقلية) إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر...»[96].

وبناء على ما تقدم يمكن ـ إضافة إلى براهين أخرى يوردها ابن سينا[97] ـ بأن هذا التحليل الدقيق الذي يقدمه ابن سينا في التمايز بين الذات والبدن، وفي إبراز وحدة الذات لم يقتصر فيه على التأمل الذاتي والكشف الباطني فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى شكل من أشكال الملاحظة العلمية، وممارسات التجربة الشخصية.

كان الكلام إلى حد الآن يدور حول معرفة الذات لكونها نقطة بداية لمسائل أخرى متعلقة بها ليس على المستوى الذاتي، وإنما إلى مسائل تتعدى ذلك؛ فطريقة الاستيطان (Introspection) تترجم حقيقة كشف الذات لذاتها في إطار مبدئي أولي يسمح لنا بالانتقال إلى سؤال آخر مهم جداً يتمثل في ماهية الطريق التي ندرك بها الموضوعات الخارجية.

نسترجع مما سبق، أن الشعور أرضية أولية لكل معرفة ممكنة، وأنه قاعدة لابد منها لكل إحساس؛ فإذا كان الإحساس هو ارتسام صورة الموضوع الخارجي في العضو الحاس، مثل البصر بشيء من الأشياء؛ فالشعور هو الذي نبصر به أننا مبصرون. إذاً، الإبصار يحدث بوساطة أداة عضوية هي العين، أما إبصاري أنني أبصرت، فإنما تتم بطريقة داخلية استبطانية.

إن هذا الموضوع بالذات يخضع في أساسه إلى جوانب متعددة، لأن العلاقة التي تربط بين الذات والموضوع الخارجي تشكل محوراً مهماً في مجال نظرية المعرفة، وتبرز مسألة الحقيقة وعلاقة الاتصال بين قوة الإدراك والأشياء المدركة وعلاقة المدركات بالأدوات الدّاركة، وكيفية العلم بالأشياء والوقوف على حقائقها.

وتتحدد نظرية المعرفة بإدراك « ما هو موجود أو أن تخلقه، وبالتالي أن

---

(96) المصدر نفسه، ص 180.

(97) انظر النجاة، ص 178؛ ورسالته في معرفة النفس الناطقة ص 9، والفن السادس من كتاب الشفاء المقالة الخامسة ـ الفصل الثاني ص 217.

نعين في أية تجربة من تجاربنا ما هو موضوعي خارجي وما هو ذاتي عقلي»[98]. إن الذات وما تشتمل عليه من عمليات ذهنية وفكرية، تشكل في إطارها العام علاقة الاتصال بين الإنسان وعالمة الخارجي؛ وتشمل جانباً مهماً في التعرف على الجزئي والكلي المميز للأشياء. ومن ثم تغدو وظائف الذات الإنسانية، بالقياس إلى العالم الخارجي أدوات معرفية تفيد العلم بالأشياء والتعليق في حقائقها باعتبارها حلقة وصل بين الإنسان ومحيطه الخارجي.

ولما كان تحليلنا للذات لا يكتمل تحقيقه والاستدلال عليه إلا من خلال تحليل تلك الوظائف والأفعال الناتجة منها، أصبحت الذات بهذا المفهوم طرفاً يعكس الواقع الخارجي بأشكال مختلفة ومعايير متنوعة، وبذلك تشكل الذات وسيلة لتنمية المعارف وتطورها انطلاقاً من الذات إلى الموضوع الخارجي، والعودة منه إلى الذات بمفهوم جديد مدرك فهذه « العملية الجدلية بين الإنسان والعالم المحيط به يمكن فهمها. . . على أنها توضيح للإنسان وتذييب للعالم المحيط به»[99].

إن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع (أو التفاعل بينهما)، تتخللها عملية تتخذ في شكلها انعكاساً نكشف من خلاله الواقع الخارجي وننشئ على أساسه الصور والمعاني المحمولة على الأشياء، وفي هذا «التفاعل يكون الإنسان ـ لا الأشياء الطبيعية ـ هو الجانب النشيط والفاعل. وهذه الفاعلية هي التي تجعل الإنسان ذاتاً تؤثر عبر أدواتها الطبيعية والاصطناعية على الظواهر والأشياء والعمليات الطبيعية التي تغدو موضوعاً لنشاطها»[100].

وضمن هذا التقابل بين الذات والموضوع، تتحدد عملية المعرفة في جانب من جوانبها بالسؤال التالي: كيف يمكن للإنسان معرفة الموضوعات الخارجية وما هي الوسائل التي يستعملها في تحقيق ذلك؟

قبل مناقشة هذه المسألة وغيرها من المسائل الأخرى من خلال المذهب السينوي، يمكن أن نقف عند مفهوم الموضوع الخارجي الذي نعبر عنه في

---

(98) د. غسان فنيانس: مادة موضوعية ـ قيد النشر ـ ص 1.

(99) د/ طيب تيزيني: مشروع رؤية الى الفكر العربي الوسيط، ص 16.

(100) المعجم الفلسفي المختصر، ص 230.

مجمله بما يقابل الذات العارفة، والذي يشكل المحور الثاني في العملية المعرفية، ومبدأ لتشخيص الذات من جهة الفاعلية القائمة بينهما، ويحدّد (شاتلييه) الموضوع الخارجي بأنه «يمثل بكل بساطة الأشياء المدركة، بحيث يكون معروضاً ومقابلاً للذات في الوقت نفسه»[(101)]. ويمكن أن نفهم ثنائية الذات والموضوع فهماً جدلياً، بمعنى أن كلاً من الذات والموضوع متداخلان في التذهن الفكري لهما؛ فلا يمكن تذهن أحدهما مستقلة عن الآخر. فبمجرد التأمل الذاتي للذات، يقابله التصور المقابل للموضوع. وبالتالي يتحدد الموضوع بالمجال «الذي فيه نفكر، ومن خلاله نتساءل عن أي شيء نفكر فهو الشيء غير المتميز الذي يتجه إليه التفكير»[(102)] ويمكن من هذه الزاوية أيضاً تحديد علاقة الموضوع بالشيء؛ ففي هذا المعنى الشيء والموضوع، غالباً ما يستعملان كمترادفين، لكن الموضوع أكثر استعمالاً، لأنه يطابق لكل ما هو قابل للإدراك.

وعلى هذا الأساس، إن العالم الخارجي حتى لو فهم على أنه الأشياء أو الموضوعات الخارجية، يظل في تحديده نسبياً دون عمل الذات. ولذا كان على محتوى العملية المعرفية أن تشمل العالم الخارجي والذات العارفة على حد سواء وبوجهين مختلفين، وجه تتميز فيه الذات عن الموضوع، ووجه تكون فيه الذات والموضوع حقيقة واحدة.

إن هذا العرض الموجز لفعاليات الذات الإنسانية والعالم الخارجي، يساعدنا في استقصاء الجوانب المختلفة في التحصيل المعرفي. ويمكن أن نخلص من كل ذلك ومن المناقشات الكثيرة[(103)] إلى عنصرين أساسيين: **الأول**، يمكن اعتباره من البداية بالمنحى الحسّي في المعرفة. **والثاني**، دور العقل في المعرفة وبالأحرى الدرجة التجريدية؛ فالعملية المعرفية تتعاون فيها وسائل الحس إضافة إلى الإدراك العقلي. أما ما هو بالتحديد موقع ابن سينا من هذه المسألة بالذات؟ هذا ما سوف نعرض له في الفصول القادمة.

---

(101) F. Chatelier, Ency.., Universalis, corpus 13 p. 306.

(102) F. Chatelier, Ency.., Universalis, corpus 13 p. 306.

(103) انظر مادة الموضوعية. د.غسان فينانس.

الفصل الثاني

الحس ودوره في المعرفة

تمهيد

بناء على ما تقدم نجد أن الذات الإنسانية تستلزم مبدئياً حالتين:

الحالة **الأولى**، يمكن إرجاعها إلى الشعور بالذات الذي بواسطتها نثبت وجودنا الذاتي الخاص.

والحالة **الثانية**، يمكن حصرها في علاقة الذات بالعالم الخارجي؛ ففي الحالة **الأولى** يكون فعل الذات غريزي وبسيط نكتشف من خلاله الوجود الذاتي. أما في **الثانية**، فالذات تعكس الواقع الخارجي عن طريق إدراكها لصور ومفاهيم الأشياء الخارجية. وبذلك لا تتم العملية المعرفية الحسية إلا بهذا الإدراك.

وعلى هذا الأساس واستناداً إلى التقسيم المنهجي لفعاليات الذات الإنسانية عند ابن سينا، تتبين أهمية المنحى الحسي في المعرفة. إن الأدوات الحسية ـ النفس الحيوانية كما يفهم من تفسير ابن سينا ـ تدرك صور المحسوسات الخارجية. وتعمل في هذه الصور بضروب مختلفة عبر الفعاليات الذهنية للذات، التي تسمى بـ الحس الباطني لقرب تسلسلها الوظيفي والمنطقي من أدوات الحس الخارجي.

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه في هذا السياق هو: هل يعد ابن سينا الوظائف الحسية ذات نتيجة معرفية؟ أي هل يمكن للعامل الحسي أن يفيد في تحديد الحقيقة الموضوعية للعالم؟ وما هي الحدود المعرفية على مستوى الدرجة الحسية في المعرفة؟

يحدد ابن سينا في إطار عام أهمية الحس في المعرفة متأثراً بأرسطو بقوله «إن من فقد حساً ما يجب أن يفقد علماً ما، أي العلم الذي يحرك النفس إليه

ذلك الحس فلا يمكنه أن يصل إليه»[1] ومفهوم العلم بالنسبة إلى ابن سينا ـ يمكن تحديده بالمعرفة ـ يرتكز على تصور وتصديق؛ فالتصور يراد به إدراك المفرد كما يتصور الحساس، إذا كان له اسم فنطق به، وتمثلنا هذا الاسم في الذهن كقولنا إنسان، أما التصديق، فيعني إدراك النسبة فيضم مفرد أن أحدهما للآخر، بمعنى أن التصديق يصحب بحكم، سواء كان سلبياً أو إيجابياً ويكتسب بالقياس، كما يحصل لنا التصديق بأن للكل مبدأ فهو فعل عقلي لأنه هو الذي يحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة إلى الأشياء أنفسها من حيث إنها مطابقة لها. ومن هنا أكد ابن سينا على أن كل تصور هو تصديق وليس العكس[2].

من هذا المعنى تتبين، أن ابن سينا يؤكد الأساس الحسي، في بناء نظريته في المعرفة. ويربط بذلك إدراك الكليات بالجزئي المحسوس[3]. أي احتواء كل تصديق لكل تصور، ولا يمكن عكس ذلك. وعليه يمكن اعتبار الإحساس بالجزئي من البداية القاعدة الأساسية للإدراك العقلي. ويتجلى معنى هذا المفهوم من خلال تتبعنا لأهمية العامل الحسي في التفكير السينوي. كما يتجلى أيضاً في إبراز درجة الإحساس بالجزئي حيال الحقيقة الموضعية للعالم الخارجي.

فالحواس «طرق تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف»[4] والمعارف بهذا المعنى لا تخرج عن نطاق النتائج الحسية لأشكال الإحساس؛ فالعملية الحسية في السلم المعرفي، من حيث المعرفة الشكلية والمعرفة اليقينية لا تتعدى كونها «معرفة بالشيء لا علمه وإنما نعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية»[5]. بمعنى أن الإحساس لا يدرك معنى الشيء خالصاً، بل مع العلائق المادية، ولا يمكّنه من القبض على صورة الشيء في غياب المحسوس؛ فالحس «لا

---

(1) ابن سينا، الشفاء، المنطق ج 3، قسم البرهان، تحقيق د/ أبو العلي عفيفي، مراجعة د/ إبراهيم مذكور القاهرة 1956، ص 220.

(2) إبراهيم مدكور، مقدمة الشفاء، المنطق ج 1، ص55.

(3) ابن سينا التعليقات، ص 23، وأيضاً ص 147.

(4) المصدر نفسه، ص23.

(5) ابن سينا، التعليقات، ص 148.

يدرك زيداً من حيث هو صرف إنسان له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك . . ».

وينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس و«لا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة»[6].

وإذا أرجعنا بنية الإحساس عند ابن سينا ـ اعتماداً على ما سبق ـ إلى عناصرها الأساسية، وجدنا أن للإحساس أهمية بالغة في الاتصال بالعالم الخارجي، وفي الوقوف على ظواهر الأشياء. وبذلك يعتبر الإحساس المظهر الأول لعملية انعكاس الواقع الخارجي في الذات العارفة. وعلى هذا النحو تتشكل الإحساسات من تأثير الأشياء المادية في الأدوات الحسية. يقول ابن سينا في هذا المعنى «المحسوس الأول هو الذي ارتسم في آلة الحس»[7].

تتحدد إذاً العملية المعرفية الحسية من امتثال الموضوع الخارجي في مقابل الحاسة وارتسام صورته في آلة الحس على شكل تأثير وتفاعل بين الذات والموضوع؛ ففي العملية المعرفية الحسية يكون هناك «فعل وانفعال لا محالة. . »[8]. وعلى أساس هذا التفاعل، يختلس الحس صورة المحسوس وبواسطة الوظيفة الحسية في قبول صور الأشياء المادية.

إن محاولة تفسير العالم الخارجي الذي هو موضوع ومادة للتفاعل بالذات. يطرح كلية نظرية المادة عند ابن سينا. وسوف نقتصر على العناصر المهمة في هذا المجال. يذهب ابن سينا إلى أن الأشياء الخارجية (الأجسام) تتكون من مبدأين أساسين: «المادة والصورة التي هي ماهية المادة التي بها هي ما هي»[9]. ويرى أن الصورة لا تنفك عن الهيولى وأن الهيولى لا تنفك عن الصورة.وبالتالي يكون عمل الحواس لا في الصورة المتحدة مع

---

(6) ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مطبعة الجرائب قسطنيطنة ط (1) 1298، ص 33.

(7) ابن سينا، **الشفاء**، الفن السادس ص 63

(8) ابن سينا، **التعليقات**، ص 79.

(9) ابن سينا ـ **الشفاء**، الفن الأول، المقالة (1) الفصل (6) تحقيق سعيد زايد، إبراهيم مدكور 1405 هـ ص 34.

المادة فحسب، ولكن في الأعراض الملحقة بها أو في الكيفيات التي حصلت في الجسم المركب من المادة والصورة؛ فالكيفيات هي الخصائص التي تعرض للجسم من خارج، عندما تتم عملية الاتحاد بين الصورة والمادة.

فالصورة إذاً تقوّم المادة بعد أن تحل بها والكيفيات تلحق بالجسم الطبيعي المركب من تلازم المادة بالصورة؛ فالأعراض بعد المادة بالطبع والصورة قبل المادة بالعلّية والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلّية[10]. وفي عرض ابن سينا لنظرية المادة والصورة، يضيف الصورة الجسمية (الحرمانية) إضافة إلى الصورة النوعية التي تحل في المادة. ومن خلال بعض المناقشات تبين أن محاولة ابن سينا هذه، لم تغير في المسألة ـ سوف نعالج هذه المسألة في بعث تطبيقات نظرية المعرفة وعلاقتها بنظرية الوجود ـ والمهم في نظرية الصورة والمادة حيال المنحى الحسي أنه يتمثل في الاكتفاء بالقول إن «الجسم الطبيعي مركب من هيولى ومن صورة واحدة هي الصورة النوعية تعطى المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائل الخصائص والكيفيات»[11].

وقبل أن نتعرض إلى حصيلة الإحساس، والى ما يمكن أن يدركه الحس؟ نقف عند مسألة الكيفيات في نظر ابن سينا، وبخاصة إذا علم أن هذه المسألة اهتمت بها الفلسفة الحديثة اهتماماً متميزاً.

بصفة عامة تتمثل كيفيات الأجسام الطبيعية، بكونها مادة للإحساس الخارجي. وينتج إدراك تلك الكيفيات من تأثير الأشياء والأجسام الخارجية في الحواس؛ فالمادة هي «معطى بكيفياتها. وكل معطى هو مادي، خارج المادة لا يوجد سوى الفكر وفاعلياته»[12] وفي تحديد ابن سينا لكيفيات الأجسام، يرى أنه يصعب تحديدها «لكنا نعلم يقيناً أن جسمين واحدهما يتأثر عنه الحس شيئاً، والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء إنه مختص في ذاته بكيفية هي

---

(10) ابن سينا، **النجاة**، قسم الطبيعيات ص 66.

(11) يوسف كرم، **الطبيعة وما بعد البيعة**، دار المعارف 1959، ص 18.

(12) LOUIS Lavelle, *LA Dialictique du monde Sensible*. 2^ème^ Edition. paris 1953. p. 50.

مبدأ، إحالة الحاسة دون الآخر. .»[13]. ويربط ابن سينا الكيفية بالانفعال؛ فالكيفية تحدث انفعالاً ما وإن لم تكن صادرة عن أصلها « فالحرارة من شأن طبيعتها من حيث هي حرارة أن تحدث بالانفعال وإن كان في غير النار وحلاوة العسل وإن لم تحصل في العسل على سبيل انفعال من العسل، فقد حدثت على سبيل انفعال وجد في أمور كونت عسلاً، وانفعلت انفعالاً ما صارت بذلك حلوة، فتشترك بذلك في أنها يصح أن تحدث عن انفعالات في موضوع ما وإن اختلفت في أن بعضها يحدث بانفعال الموضوع بها نفسها، وبعضها قد يحدث تبعاً لانفعال في الموضوع، ويجمع جميع أصنافها بأن الحواس تنفعل بها»[14].

وعلى هذا الأساس يمكن أيضاً ربط الكيفيات بالحركة، فالحركة تدل على انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى مع ثبات الصورة النوعية الشخصية للمادة. وتتجلى أهمية الكيفيات بشكل أكثر وضوحاً في الكلام على الحواس الخارجية، وما يوضح رأي ابن سينا في الكيفيات، نقده لآراء السابقين عليه حيال الكيفيات. وخلاصة رأى ديمقريطس[15] (Démocrite) يتجلى في نفيه لوجود الكيفيات وإثبات الأشكال المختلفة التي تؤثر في الحواس تأثيراً يختلف باختلاف ترتيبها وموقعها. وذلك يعني أنه لما كانت خاصيات المادة الامتداد، كان الشكل والمقدار والسكون الكيفيات الوحيدة المجسمة في الأجسام. وهناك من يرى «أن الكيفيات المحسوسة لا وجود لها في ذاتها، وإنما هي مجرد انفعالات للحواس فقط من غير أن يكون لها وجود مستقل في الأجسام المحسوسة»[16].

ودليل ابن سينا في ذلك، أنه لو انحصرت مادة الإحساس في الشكل للزم عن ذلك مثلاً ليس الشكل وإدراكه بالحدقة؛ فالشيء يدرك من جهة واحدة، فإن أدرك من جهة ولم يدرك من جهة، فإن الذي لم يدرك منه غير

---

(13) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 63.

(14) ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 1، قسم المقولات ـ الفصل الخامس تحقيق الأب قنواتي، أحمد فؤاد الاهواني، مراجعة إبراهيم مدكور 1959 ص: 193 ـ 194.

(15) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص: 64.

(16) ابن سينا، المصدر نفسه.

الذي أدرك فيكون اللون غير الشكل وكذلك أيضاً الحرارة غير الشكل[17].

نستنتج مما ذهب إليه ابن سينا، أن الأصوات والطعوم والروائح والحرارة، انفعالات تثيرها حركات الأجسام الخارجية في أعضاء الحس. وتتحدد درجة ذلك الانفعال، بالقياس إلى درجة فاعلية المؤثر وطبيعة الحركة.

ويتبع هذا الاستنتاج تأكيد حقيقة المعرفة الموضوعية، والوجود الخارجي المستقل للمدركات الحسية.

وعليه، إن الخصائص التابعة لخاصية الامتداد في الأجسام من شكل ومقدار وحركة وسكون، هي خصائص ملازمة للجسم. ويرجع ابن سينا تلك الخصائص إلى الصورة الجسمية (الحرمانية). ويمكن اعتبار تلك الخصائص بالكيفيات الأولى بالمصطلح الحديث. والخصائص من ألوان وطعوم.. بالخصائص الثانية أو الكيفيات الثانية. وهذه الأخيرة تعتبر مبدئياً موضوع انفعال بين الذات والموضوع. وتبعاً لذلك تصبح الكيفيات الأولية، كيفيات موضوعية، أي لا تتوقف على إدراك الذات العملية لها، أما الكيفيات الثانية فليست ملازمة الأشياء في حد ذاتها وإنما هي حصيلة تأثير الكيفيات الأولية للأشياء على الحواس ولذا فإنها كيفيات ذاتية[18].

ويمكن أن نجمل رأى ابن سينا في مجال الكيفيات المحسوسة بما يلي: من جهة أولى أن عضو الإحساس يتأثر بخصائص الأشياء، ومن جهة أخرى لا يبتعد ابن سينا من حيث الشكل والمضمون عن التقسيم الحديث لمسألة الكيفيات؛ فيقسم الكيفيات المحسوسة إلى المحسوسات الأولية والأصلية وإلى كيفيات أو محسوسات مركبة من الكيفيات البسيطة، وكيفيات ناتجة من هذه وهي متوسطة بينها كالأغبر بين الأبيض والأسود[19]. ويتعرض ابن سينا إلى المسافة التي تفصل بين الحاس والمحسوس، ويرى أن الحيز مشغول بوسط يساعد على إتمام المعرفة الحسية. ويعد هذا الوسط شرط أساسي في

(17) المصدر نفسه، ص 64.

(18) المعجم الفلسفي المختصر، ص 389.

(19) ابن سينا، **مبحث في القوة، النفسانية**، ضبط وتصحيح ادوار ابن كريثليوس، مطبعة المعارف القاهرة 1963، ص 43.

تنشيط التفاعل بين الذات والموضوع؛ فلو جاز للذات أن تستغني عن الوسط لوجب للبصر أن لا يحتاج إلى «الضوء والى توسط الشاف»[*]. ولكان تقريب المبصر من العين لا يمنع الإبصار، و«لكان سد الأذن لا يمنع الصوت ولكانت الآفة العارضة لهذه الآلات لا تمنع الإحساس»[20]. وبهذا يتحدد موقف ابن سينا ليس من التفسير الحديث فحسب، وإنما من دحض نظرية الخلاء أيضاً؛ فلو كانت المسافة غير مشغولة بوسط. أي لو كانت «خلاءً موجوداً، لما كان بين الحاس والمحسوس المتباينين موصل البتة، ولم يكن فعل ولا انفعال البتة»[21]. ويفسر ابن سينا دليله في نقد نظرية وجود الخلاء بمبدأ الحركة «فالخلاء لا يؤثر في حركة الجسم، ولا يوجب له جهة وإذا كانت الحركة والجهة لازمتين للجسم فالخلاء[*] لا معنى له»[22].

وعلى هذا الأساس تكتمل مبدئياً الشروط الموضوعة لإتمام العملية الحسية في المعرفة.وذلك بتكريس التأثير المتبادل في علاقة الذات بالموضوع في حدوده القصوى. فكيف يتجلى ذلك عملياً على مستوى الحواس الخارجية؟

أولاً: نظرية الانعكاس

إن الذي يكتسبه الفرد من خلال نشاطه الحسي الفيزيولوجي، يتحدد من تأثير الوسط الخارجي في أعضاء الحس. وعلى هذا الأساس، إن التصورات المدركة، ما هي إلا نتيجة لانعكاس العالم الخارجي في العضوية الفيزيولوجية للإنسان؛ فالانعكاس إذاً «يحقق الترابط بين الأجسام الحسية والوسط المحيط، مشكلاً إلى جانب تطور الأعضاء الخاصة لإدراك المؤثرات

(*) «الشف جرم ليس له في ذاته لون ومن شأنه أن يرى بتوسطة لون ما وراءه». ابن سينا، كتاب الحدود، ترجمة مارية غواشون القاهرة 1963، ص37.

(20) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 66.

(21) ابن سينا، المصدر نفسه.

(*) «الخلاء بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم في مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه». ابن سينا، كتاب الحدود، ص33.

(22) ابن سينا، قسم الطبيعيات، الفن الأول، مقالة 2، فصل 8، ص: 61 ـ 62.

الخارجية، قدرة على الإدراك وقدرة على تراكم عدد من الحساسية التي تقود إلى أن يصبح الجسم قادراً على عكس الوسط المحيط..»[23].

إن لنظرية الانعكاس أهمية في تحديد القيمة المعرفية للإنسان، من جهة علاقته بالعالم الخارجي واتصاله المباشر به. ولكي نحدد الأبعاد القصوى التي تأخذها نظرية الانعكاس في تفسير ابن سينا، يجب طرح السؤال التالي: كيف تتم عملية الإبصار؟ وكيف تؤدي العين وظيفتها؟ باعتبار أن تلك الوظيفة تعد أساساً فاعلاً ومتميزاً، في علاقة الإنسان بالعالم الخارجي. لابن سينا في هذا المجال تفسيرات سيكولوجية ومعرفية، يمكن أن ندرج إمكانية فهمها ضمن جدلية علاقة الذات بالواقع الخارجي. وذلك لأنه في العملية الحسية، يصبح الحس الخارجي في حالة شوق فعال لمعرفة الأشياء واستقبال كيفيتها التي تؤثر في العضو الحاس[24]. ورأي ابن سينا في هذه المسألة، لا يفيد في تحديد الأسبقية الوجودية، الوجود أم الماهية فحسب، وإنما يفيد أيضاً في بيان الأولوية الوظيفية التي على أساسها يمكن استقصاء الاتجاه المعرفي في الكشف عن الخط الذي يتبعه ابن سينا في المجال الوجودي. ويمكن معالجة التفسيرات السينوية على وجهين: **الأول**، تشريحي فيزيولوجي ـ وهذا الجانب لا نتعرض إليه في هذه الدراسة، **والثاني**، وظيفي معرفي.

وقبل مناقشة هذه المسألة، يجدر معرفة السمة العامة المميزة لعملية الإبصار عند ابن سينا. يوضح ابن سينا معنى ذلك من خلال كلامه عن المادة الحسية التي توافي الحواس وترتسم فيها. ويرى أن «الشك في الحاسة المبصرة هل ينصبغ فيها المبصر أم يخرج منها شعاع إلى المبصر ولو كان يخرج منها شعاع لكان يجب أن يكون ما يبصر أكثر من قدره في الحقيقة لأن الشعاع الواقع عليه ينتشر فيه»[25].

---

(23) ف. كوميت. ز. ارود جييف، المنطق الديالكتيكي، ترجمة د.أحمد برقاوي، دمشق 1983، ص 62 ـ 63.

(24) Jacque maritaine, *les de grés du savoir*, 5 eme edititon, paris 1946, p. 225-226.

(25) ابن سينا، **التعليقات**، ص 69.

من هذه المنطلق الذي يؤكد فيه ابن سينا على أن الوقائع والظواهر الخارجية تؤثر في حاسة البصر. وليس العكس، خروج شعاع من حاسة البصر لكي تتم عملية الإبصار، من هذا المفهوم يكون الرأي الصحيح عند ابن سينا «هو الرأي الذي قال به أرسطو من قبل والمتمثل في انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجلدية من العين»[26].

وعلى أساس هذا الرأي، يكرس ابن سينا أسبقية الواقع المادي في الأولوية الوظيفية لإنشاء وتكوين المادة المعرفية. وبهذا المفهوم لا يبتعد ابن سينا عن التفسير الحديث؛ فما يجري في العين ليس ذلك الذي نشعر به، فنحن نرى مباشرة ما يوجد خارج ذواتنا، والمقارنة بين التفسير الفيزيائي المادي الحديث وما جاء به ابن سينا، توحي بأنه ليس هناك فرق كبير. إن لم نقل إن كلاهما يعد الواقع الخارجي للأشياء المادية ذا أسبقية في التأثير على أداة الحس.

ومن يتتبع مواضيع عملية الأبصار عند ابن سينا يجد أن الموضوع الأول يمكن حصره في الألوان. إذ بتوسط اللون تتشعب عملية الأبصار إلى مسائل بصرية أخرى؛ فالألوان عند ابن سينا من حيث المبدأ لونين اثنين الأبيض والأسود. والألوان من جهة إدراكها تخضع للشروط الذاتية والموضوعية المصاحبة للرؤية؛ فالبصر لا يدرك إلا في الضوء[27]. واستناداً إلى التفسير السينوي، يمكن اعتبار الضوء خاصية موجودة في بعض الأشياء ذاتها. ومن شأن خاصية الضوء أن تجعل الأشياء مرئية مثل الشمس والنار[28]؛ فالضوء ليس هو في حد ذاته شيئاً مرئياً، ولكن هو الذي بواسطته يصير الشيء مرئياً[29] (visible)..

ويفسر ابن سينا الشعاع أو النور بما يستطع وينتج من الأشياء الخارجية

---

(26) د. محمد عثمان نجاتي، ط 3 ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية 1961، ص 119.

(27) لا يفرق ابن سينا بين الضوء والنور والشعاع «يقال نور ويقال شعاع ويشبه ألا يكون بينهما في وضع اللغة كثير تفاوت... ونفرق بينهما لأن هاهنا معانٍ ثلاثة متقاربة أحدها الكيفية التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير أن يقال إنه سواد أو بياض». الشفاء، الفن السادس، ص: 91.

(28) الشفاء، الفن السادس، ص 91.

(29) L. L, *La dialictique de mode senidle*, p. 168

التي تحتوي خاصة الضوء. وبالتالي يكون اللون هو الكيفية التي تستفيدها الأجسام فتصبح بذلك مبصرة؛ فالجرم «الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والمادة رؤيا ضرورة من غير حاجة إلى وجود ما يحتاج إليه الجدار... بل يحتاج إلى أن يكون الشيء الذي سميناه نوراً قد غشيه حتى يرى حينئذ ويكون ذلك النور تأثيراً من جسم ذي ضوء فيه...»[30].

ويلخص الدكتور نجاتي رأي ابن سينا في ما يخص الأجسام المساعدة والأجسام التي تعيق الرؤية، بأن هذا النمط من الأجسام على قسمين: قسم لا يحجب الرؤية مثل الهواء والماء ويسمى شفافاً (TRANPARENT)، وقسم آخر يحجب الرؤية ويسمى غير شفاف. والأجسام غير الشفافة على نوعين: نوع يرى من غير حاجة إلى شيء آخر وذلك لأنه حامل في ذاته على الضوء. ونوع أخر يحتاج في أن يري إلى وجود شيء آخر يجعله مرئياً وذلك مثل الجسم الملون. وهو لا يرى إلا إذا سطع عليه النور[31].

من خلال هذا التفسير، يتبين أن الجسم الملون لا تتحقق إمكانية رؤيته إلا بواسطة الضوء. وفي هذا المجال يطبق ابن سينا نظرية القوة والفعل؛ فاللون في الجسم بالقوة في حين أن الضوء هو بالفعل. وتتم عملية الإبصار عند ما يقع النور أو الضوء على الجسم. ونستقي محتوى هذا الكلام من خلال المثال التالي الذي يوظفه ابن سينا في تفسير نظرية القوة والفعل، يقول «تأمل كونك في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنه أنت مظلماً، فإذا وقع النور في الجسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه نيراً، فإنك تراه ولا يضرك الهواء الواقف بينك وبينه، بل الهواء عندك في الحالين كأنه ليس بشيء وأما الظلمة فهي حال أن لا يرى شيئاً... فهي مظلمة بالقوة فلا تراها..»[32]. ويتوصل ابن سينا بعد هذا التفسير إلى الاستنتاج التالي: وهو أن الظلمة تعيق البصر في تأدية وظيفته؛ ففي الظلمة، العين لا تبصر لأنها لا

(30) الشفاء، الفن السادس، ص 91 ـ 92.

(31) الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص 115.

(32) الشفاء والفن السادس، ص 92 ـ 93

تتلقى أي تأثير[33] وهذا يعني أن مسألة أدرك الألوان لا تتحقق إلا بعوامل الضوء، أي أن الألوان ليس لها وجود بالفعل في الظلام بل تتمتع بوجود بالقوة فقط،فإذا ما وقع عليها النور أصبحت مرئية بالفعل.

إذاً، للألوان بالنسبة إلى ابن سينا وجود خارجي مستقل عن الذات العارفة وهي بهذا المعنى تصبح مستقلة تماماً عن أي تأثير ذاتي. وذلك لأنها كيفيات مميزة للأشياء فهي أعراض تحصل بواسطة المضيء وسبب كونها مختلفة وبعضها أبيض وبعضها أسود وبعضها كذا هو اختلاف الاستعدادات في المواد»[34]. إذاً للضوء دور مهم في إخراج الألوان وصفات الأجسام من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وإجمالاً نفهم أن للألوان وجوداً مستقلاً تحدث على سطح الشيء من حصول المضيء. وعليه يكون موضوع الإبصار للصفات أو الكيفيات الثانوية للأشياء.

ومن خلال تفسير ابن سينا، نستنتج أيضاً موقفه حيال ما تتبناه المثالية التي ترى أن الكيفيات الحسية مرتبطة بالبنية الفيزيولوجية للذات العارفة، وأن خصائص العالم الواقعي للأشياء المادية، ليس «إلا خصائص تتعلق بالحالة الفيزيولوجية والعضوية للإنسان، أي ليس لنظرية الانعكاس ومن خلالها المؤثرات الخارجية الطبيعية أي دور في صنع صور العالم الخارجي». ويتجلى موقف ابن سينا من هذا الرأي، بعد أن يناقش بعض الآراء التي تفسر كيفية الإبصار يحصر ابن سينا تلك الآراء في ثلاثة اتجاهات[35]. في جزء كبير من مؤلفاته كـ **الشفاء والنجاة**، يتوصل إلى القول إن الشعاع الخارج من العين يمثل الاتجاه المثالي[36]،الذي يعوز إلى العين ذاتية الأبصار ويرجع صفات الأشياء إلى الذات الحاسة. يقول ابن سينا في نقد هذا الاتجاه «إن الشيء الخارج من البصر لا يخلو إما أن يكون شيئاً ما قائم الذات ذا وضع ويكون جوهراً جسمانياً، وإما لأن يكون شيئاً لا قوام له بذاته وإنما يقوم بالشيء

---

(33) **الشفاء والفن السادس**، ص 92 ـ 93.

(34) ابن سينا، **التعليقات** ص 37.

(35) ابن سينا، **الشفاء الفن السادس**، ص 113.

(36) ابن سينا، **مبحث في القوة النفسانية** ص: 4 ويذكر في الشأن أفلاطون

المشف الذي بين البصر والمبصر. ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يقال له بالحقيقة إنه خارج من البصر ولكن يقال إنه انفعال للهواء من البصر ويكون الهواء بذلك الانفعال معيناً في الإبصار»[37].

وبذلك يتبنى ابن سينا الرأي الذي يذهب إلى القول إن عملية الإبصار تحدث نتيجة انطباع صورة المحسوس في آلة الإبصار «فالبصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي فيه لا عين صورته»[38]. وهذا المعنى يوافق إلى حد بعيد التفسير المادي للإبصار. وفي هذا السياق يتبين، أن عملية الانعكاس المادي على العضو البيولوجي واضحة ومتميزة عند ابن سينا؛ فمن خلال عملية الانفعال والتأثير المتبادل بين الحاس والمحسوس، ينفتح مجال واسع في تكريس النظرة المادية الحسية في إدراك صورة الأشياء الخارجية. بمعنى أن «المؤثر المرئي الذي يؤثر في المشف أو الصقيل، والمشف أو الصقيل الذي يؤثر في البصر»[39]. كيف يحصل ذلك عملياً على البصر؟

فعلى المستوى البيولوجي التشريحي، نجد أن مركز انطباع الصورة هو في ملتقى العصبين البصريين؛ فشبح المبصر «أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية، وأن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها وإلا لكان الشيء الواحد يراه شيئين. . . ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبيتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة صليب»[40]. ومعني ذلك أن هناك جزءاً من العين من وظيفته التأثر بالمؤثر الخارجي. وينتهي هذا الأثر في أعضاء تتلقاه وتسمى بأعضاء الحركة ويصل بينهما مركز ينقل هذا الأثر ويساعد على إيصاله من أعضاء الحس إلى أعضاء الحركة. ويجري هذا كله نتيجة لاضطرابات كهرباكميائية هي التي تسمي بـ السيالة العصبية[41].

---

(37) ابن سينا، الفن السادس، ص 138.

(38) المصدر نفسه، 138.

(39) المصدر نفسه، 142.

(40) المصدر السابق ص 146، انظر أيضاً مبحث في القوى النفسانية ص 40.

(41) فاخر عاقل، علم النفس، ط 8 ـ 1982 ص 44 ـ 45. وانظر أيضاً فاينمان محاضرات في الفيزياء، الجزء الثاني، الضوء والإشعاع ترجمة فئة من الأساتذة دمشق 1974، ص 255.

ومن المفيد معرفة أن السيالة العصبية عند ابن سينا تسمى «الروح»، وهذا ما يفهم من كلامه، بأن الشبح الذي «يتأدى بواسطة الروح المؤدية في العصبيتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط، فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك فتتحد منها صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة... فتنطبع الصورة البصرية مرة أخرى في تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك، فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الإبصار..»[42]. ويأخذ تفسير ابن سينا تبريره السليم، مما ذهب إليه «ركس نايت» بأنه يجب أن ندرك «بأننا نرى بواسطة الدماغ كما نبصر بالعين فتكون الصورة الفعلية على الشبكة هي أولى مراحل الإبصار فقط، وتتم المرحلة النهائية من مراحل الرؤية عندما ينقل العصب البصري تياراً عصبياً إلى الدماغ، فإذا ما أتلفت المناطق البصرية في الدماغ فإن الإبصار يعدم تماماً..»[43]. إن الذي يمكن أن نستنتجه من تفسير الرؤية عند ابن سينا، لا يكمن في التفسير السيكولوجي أو الفيزيولوجي «التشريحي» فحسب، وإنما المسألة المهمة في ذلك، هو أن نظرية الأبصار مخصصة وموجهة في تأسيس المنحى العام لكل نظرية في المعرفة. وتدل على ذلك كل التفسيرات، بأن الصور المجلوبة عن طريق الرؤية تربط الواقع والعالم الخارجي والأشياء المادية بالذات العارفة. يعني أن الواقع الخارجي هو بالنسبة إلينا المادة المعرفية. كما إنه من الملاحظ أن المهمة الأساسية لنظرية المعرفة، تنكشف لنا من خلال الرؤية التي تميز الأشياء المادية.

ويمكن تعميم اتجاه ابن سينا في الرؤية على بقية الحواس الأخرى وسوف نقتصر على بعض النماذج.

في ما يتعلق بالسمع، فإن موضوعه بالضرورة يحيلنا إلى الصوت وتفسيراته. ويحدد ابن سينا الصوت بأنه «ليس أمراً قائم الذات موجوداً ثابت الوجود يجوز ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات، على أن يصبح فرضه ممتد الوجود؛ فالصوت بين واضح من أمره أنه أمر يحدث

(42) الشفاء، الفن السادس، ص 146 ـ 147.

(43) ركس نايت المدخل إلى علم النفس، ترجمة عبد العلي الجسماني، بغداد ط (1) 1980 ص 125.

وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع...»[44]؛ فالصوت إذاً ليس أمراً قائم الذات، بل هو كيفية تحدث نتيجة الاصطدام الخارجي. هذا من حيث الشكل، أما من حيث المضمون والكيفية التي يحدث بها، فإننا نجد ابن سينا يتساءل فيما إذا كان الصوت «هو نفس القرع أو القلع أو هو حركة موجبة تعرض للهواء من ذلك أو شيء ثالث يتولد من ذلك أو يقارنه»؟[45]

يطرح من خلال هذا النص احتمالات ثلاثة، تتقاسم إمكانية أو عدم إمكانية حدوث الصوت أو إتمام السمع، ويبطل ابن سينا الاحتمال الثاني المتمثل في الحركة الموجية. وذلك اعتقاداً منه في إبطال الظن في ما إذا كان الصوت هو التموجات الهوائية. إذ إنه يمكن للحواس الأخرى أن تحس بهذه التموجات أيضاً. وعليه فالحركة الموجية لا تكّون بينة الصوت إذ لو كان ذلك كذلك لكان «من عرف أن صوتاً عرف أن حركة، وهذا ليس بموجود، فإن الشيء الواحد النوعي لا يعرف ويجهل معاً. إلا من جهتين وحالين، فجهة كونه صوتاً في ماهيته ونوعيته ليس جهة كونه حركة في ماهيته ونوعيته؛ فالصوت إذاً، عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها ويكون معها..»[46].

إذاً، ابن سينا ينتهي إلى إبطال الاحتمالين الأولين ويتبنى الثالث ومن هذه الزاوية تتحدد ماهية الصوت من حركة الهواء المتموج وبالتالي فالسمع يشبه البصر «تنبهه موجات أو اهتزازات لكن الموجات الضوئية تختلف عن الموجات الصوتية في كثير من الاعتبارات؛ فباستطاعة الضوء الانتقال في فراغ أما الصوت فيتطلب وسطاً مادياً ينتقل فيه، وهذا الوسط هو الهواء عادة...»[47].

ويمكن أيضاً فهم السمع بأنه وسيلة لفهم الزمن في علاقته مع الوجود الخارجي؛ إذ الأصوات تموضع الزمن وتشيئه. وبالتالي تتحدد وظيفة السمع

---

(44) ابن سينا الشفاء، الفن السادس ص 82.

(45) المصدر نفسه، ص 83.

(46) المصدر نفسه، ص 84.

(47) ركس نايت، **المدخل إلى علم النفس**، ص 135 ـ 136.

بالتحديد في الهبوط بمفهوم الزمن كشكل مجرد وربطه بالعالم المحسوس ليشكل في علاقته مع الإدراك لوحة صادقة للعلم الخارجي.وعليه فإن الزمن بدون صوت لا يمكن أن يكون موضوعاً للإدراك الحسي. وبالعكس العالم الواقعي المحسوس بدون أصوات لا يمكنه المشاركة المباشرة في الصيرورة الزمنية. وعلى هذا الأساس يربط ابن سينا مفهوم السمع بالحركة»[48]. ويناقض هذه المسألة ليصل في النهاية إلى أن الصوت ليس ذاتياً أي لا يصل من داخل الأذن دون مؤثر خارجي. وذلك لأنه لو كان يحدث من الأذن لما عرف سببه والجهة التي منها أتى. والنفي الذي يحمله كلام ابن سينا يقابله إثبات أسبقية الوجود الخارجي. إذاً، للصوت وجود خارجي، ويجب أن نفهم كيف يمكن للصوت أن يدل على وجود الحركة الخارجية للواقع المادي. يقول ابن سينا في ذلك «والسمع. . . يدرك صورة ما يتأدى إليه، بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ومقاوم انضغاطياً بعنف يحدث منه تموج للصوت»[49].

فالصوت إذاً، فعل مادي ننشئ عن طريقه تصورات حسية تندمج بالأشياء والوقائع الخارجية. ولذلك فالصوت لا يعبر عن مفهوم مجرد، وإنما ينتج من شيء مادي مستقل. فوظيفته تتركز في الحدود مع العالم الخارجي (الطبيعية المادية) والحياة الداخلية. وبواسطته نكتسب تصورات تجمع بين الموضوع والذات أو المادة والوعي. وبذلك فالصوت يكون التركيب المادي لحياتنا الحسية، إذ بمشاركة الأصوات يدخل العالم الخارجي في تكوين وتوضيع حياتنا الانفعالية الحسية؛ فيحرك فينا المادة ويكسبها بنية حسية. ونتيجة لذلك فالمادة المؤثرة تصعد نحو الحس، والحس بدوره يعطي لتلك الأشياء تصورات مختلفة في الشكل ومتنوعة في الدرجة.

وإذا كان البصر حاسة السطح الخارجي والوسط المحيط، فالسمع يتخذ من الأصوات موضوعات له. وفي كلا الحالين ينطبع في الذات العارفة تصوراً حسياً متحركاً مطابقاً للواقع الخارجي.

---

(48) **الشفاء**، الفن السادس، ص 84.

(49) ابن سينا، **النجاة**، ص 159.

وبناء على ما سبق، فإن الرؤية والسمع يكشفا لنا عن طريق الانطباعات السطح أو الحيز الخارجي والتفاعل الزماني والحركي بالواقع الخارجي. ولكن على الرغم من ذلك، فالأشياء المادية تستلزم حاستين جديدتين إذ تبدو لنا الأشياء مجرد مظهر خارجي وعن طريقهما نكشف عن مركبات الأشياء ومكوناتها الكيميائية في تفاعلها مع الذات.

وهكذا فالشم والذوق يكشفان من وراء السطح تلك المركبات والمكونات الكيميائية «ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كمال إدراك أشباح الأشياء»[50].

وإذا كان البصر والسمع لا يمكن أن ينفعلا من ذاتهما إلا بواسطة آلات حسية متناسبة لكل منهما، فإن الذوق والشم يوضحان أكثر الانطباعات الحسية ليس أكثر من السمع والرؤية وإنما انطباع أكثر عمقاً إذ يمكن عن طريق الشم والذوق بلوغ كيفيات حسية أكثر تعقيداً ويمكن عن طريقها أيضاً تحقيق نوع من التوغل في المادة، موضوع الإحساس، وصهر للواقع بالذات العارفة، صهر أكثر دقة للتفاعل بين الذات والموضوع. وعلى هذا الأساس يغدو المنحى الحسي للشم والذوق بعيداً في التفسير الموضوعي للعالم الخارجي. ويغدو منذ البداية نحو تشخيص البنية الداخلية لصور الأشياء المنعكسة في الذات العارفة. في حين تظل الرؤية مقتصرة في عكس المظهر الخارجي ويبقى الصوت في حدود الآلية الانعكاسية للواقع. وعليه تتحدد وظيفة كل منهما في الحدود القصوى لعلاقة الارتباط والانفعال بين الذات والموضوع، في حين نجد أن الشم والذوق لهما ارتباط وثيق بالجهاز العضوي.

والشم يعتبر في حد ذاته موجة هوائية بواسطتها تحقق الذات تفاعلها مع الكيفيات الكيماوية «فالمشموم هو البخار ويجوز أن يكون الهواء نفسه فيستحيل عن ذي الرائحة فيصير له رائحة، فيكون حكمة أيضاً حكم البخار، فيكون كل شيء لطيف الإجراء أن ينفذ إذا بلغ آلة الشم ولاقاها كان بخاراً أو هواءً مستحيلاً إلى رائحة أحس بها»[51]. يعني أن الشم لا يتعلق باهتزازات

---

(50) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 78.

(51) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 80.

مادية، ولكن بتموج جزئي أو ذرات لطيفة الأجراء. وعليه فالذات تتلقى العناصر المكونة لمادة الشم بالقبول والموافقة بين الحاس والمحسوس، فتدركها وتحس بها بلذة أو تقربياً[52].

والروائح تنتشر كما هو حال الأصوات في الوسط الذي يتخلله. ويحدد ابن سينا الوسط المساعد على انتقال الروائح بالبخار أو الهواء، فكلاهما وسط مساعد في توصيل المحسوس بالحاس، دون أن تتأثر الكيفيات المشمومة بتلك الوسائط. وهكذا فحاسة الشم تعتبر بالنسبة إلى الإنسان حاسة مميزة تدخله مباشرة مع المادة الخارجية في كشف أبعادها الأساسية.

أما الذوق فتتحدد وظيفته بالمجال الداخلي، وبخاصة في مجال عضو الذوق. لأن في هذه الحالة، الذوق كيفية تلتقط من طرف عضو الذوق، فالموضوع المحسوس يكون مختلط الكيفيات المذاقية المختفية في المادة والتي تنتشر في اللسان. وعن طريق المذاقات المختلفة يستطيع الإنسان بلوغ الكيفيات الحيوية الفاعلة في المادة.

وعلى الرغم من الغموض الذي يبرز في انطباع المذاقات والصعوبة التي تظهر في التميز بينهما، فاإن الكيفيات الذوقية تصطحب باللذة والألم، فالإحساس باللذة والألم يصور لنا العالم الخارجي على شكل صور مشابهة أو مباينة للذات الحاسة ويبرز فاعلية الذات في علاقتها مع العالم الخارجي.

وبما أن الذات العارفة تقيم مع الوسط الخارجي اتصال مستمر ومنفعل؛ فالذوق يعبر عن امتلاكنا الواقع الخارجي عن طريق عضو المذاق؛ فالذوق موضوعياً وذاتياً يمثل حاسة الحياة بكل معناها،لأنه دالاً على الشيء التي تستبقي به الحياة من المطعمات».

أما اللمس يبدو في أنه الأصل لكل الحواس الأخرى ويورده ابن سينا في الشفاء في قائمة السلسلة بالنسبة إلى الحواس الأخرى. ويرتبه في أخر القائمة في رسالته «مبحث في القوى النفسانية» إلا أنه في كلا الحالين يتمتع بالدرجة نفسها.

---

(52) المصدر نفسه، ص 77.

واللمس بالنسبة إلى ابن سينا هو «أول الحواس ولا بد منها لكل حيوان أرضي. .» وتتحدد أهمية اللمس بالتكوين الفيزيولوجي للإنسان الذي يقتضي بالضرورة هذه الحاسة، فأول ما يتميز به التركيب الفيزيولوجي قابليته «لتلقي الكيفيات الملموسة، فان مزاجه منها وفساده باختلالها»[53]. أفليس دائماً عن طريق اللمس تدخل الذات العارفة في علاقة معرفية بالأشياء والمؤثرات الخارجية؟ وهناك بين الذات العارفة والملموس علاقة اتفاق تفيد في تمييز الموضوع الخارجي ووسيلة في سبر غور أعماقنا في مقابل الواقع الخارجي.

إضافة إلى ذلك، فإن اللمس يعد بمثابة قناة أساسية وقاعدة مركزية للحواس السابقة. كما يوحي بذلك عمل العين، فنفهم بأن للعين لمس دقيق مع ألم شدة الضوء. وللأذن لمس مع الذات والمؤلم من الأصداء[54]، وبخاصة إذا عرفنا ـ مما سبق ـ أن الحس الخارجي يضع الذات العارفة في علاقة مع العالم الخارجي بواسطة الحركة. ولهذا فاللمس يحمل التأثيرات اللمسية إلى الحدود الداخلية ليختلط بالأداة (اللحم)[55]. ولهذا فإن اللمس ينحصر في حدود معينة بين الذات والموضوع. فيفصل جسدنا عن العالم الخارجي.أي أن اللمس يقتضي في حدوثه، الذات والموضوع متماسين بحيث يجب لسطحيهما أن يتماسا موضوعياً، ليتسنى التمييز بينهما ذاتياً وبهذا المعنى، فاللمس يفيدنا في تميز جسدنا عن بقية الأجسام الأخرى.

ويمكن أن نستنتج من وظيفة اللمس حالتين: تكمن **الأولى** في أن اللمس لا يقتصر على منطقة معينة من الجسم، وإنما يمتد على كل مناطقه؛ «فمن خواص اللمس أن جميع الجلد الذي يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه»[56]. وبهذه الحالة يتميز اللمس بأنه يزودنا بمعرفة المحيط العضوي الفيزيولوجي والعالم الخارجي الذي تربطه علاقة تفاعل بالمحيط العضوي.

---

(53) ابن سينا الشفاء، الفن السادس، ص 72.

(54) ابن سينا، الفن السادس، ص 72.

(55) المصدر نفسه، ، ص 72.

(56) المصدر نفسه، ، ص 73.

إضافة إلى ذلك، يحمل اللمس «ميزة انفعالية شهوانية مثل اللذة التي للجماع وغير ذلك»[57] وميزة حياتية معرفية لا تتواجد في الحواس الأخرى، إذ يمكّن الفرد في التأقلم مع محيطه ومعرفة ما يؤذيه فيعمل على تجنبه وما ينفعه فيعمل على الحصول عليه.

وفي كل ذلك تظهر حاجة اللمس كأداة معرفية وكحاسة في تحصيل الاتزان والاعتدال العضوي بالطبيعة الخارجية. وعلى هذا الأساس يكرس اللمس جدلية الذات والموضوع. هذه الجدلية التي تساهم إلى حدّ بعيد في توضيح المنهج المتبع في دراسة الدلالة المعرفية للحواس الخمس عند ابن سينا.

وباللمس تنتهي سلسلة الحواس الخارجية. ولكن يظل المنحى الحسي مفتوحاً، فنحن على أبواب الحس الداخلي الذي يرتبط بمعطيات وانفعال الحس الخارجي وبما يخلفه من آثار مكانية وزمانية. وارتباط الحس الداخلي بالحس الخارجي، يبرز على شكل إعادة الصور المحسوسة مرة أخرى. والعمل في تلك الصور عارية من مادتها بضروب مختلفة.

وإذا تساءلنا سؤالاً تقليدياً، إلى أي حد يمكن الاعتماد على الحس الخارجي في التحصيل المعرفي عند الإنسان؟

في الإجابة عن هذا السؤال نجد أن أول معرفة يحصلها الإنسان تتم عبر قنوات الحس الخارجي. وأول انفعال يصادف الإنسان ينبع من مواجهته للعالم الخارجي، ومباشرته الواقعية لموضوعاته المادية.

فالإحساس فعل ينتج من علاقة الذات بالموضوع الخارجي. وبواسطة تلك العلاقة يدرك الحس الخارجي موضوعه. إضافة إلى ما يصاحب ذلك الفعل من تأثيرات لاذعة ومؤلمة.

ونستنتج من العرض السابق، أن للحواس موضوعاً مشتركاً هو الواقع المادي للأشياء الخارجية، والذي يتمثل لها بكل مقوماته. وكل حاسة من الحواس الخارجية لها جانب معين من هذا الواقع تباشره بأداة عضوية خاصة،

(57) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 71.

أي بانطباع صورة المحسوس وانعكاسها على الحس[58] ولكل حاسة كيفيات محسوسة متميزة، ليس في مقدرتها أن تتعداها إلى غيرها من الكيفيات، إلا جانبياً أو عرضياً. ولا يوجد بين الحواس الخارجية أي تعاضد أو تكامل وظيفي.

وعلى هذا الأساس يتميز الإحساس في قابليته لتلقي الانطباعات عن طريق التأثير بالموضوعات الخارجية. وبفضل هذا التأثير يكون الشيء الخارجي معطى لنا. وفي نظر ابن سينا، أن الإحساس يجعل من الموضوعات الخارجية موضوعات مدركة بالفعل، وقابلة لأن تحس من طرفنا. وعلى الرغم من ذلك، فإننا بالحس لا ندرك كنه الموضوعات الخارجية. وإنما يحصل لنا انطباع تصوري لتلك الأشياء فحسب.

إن هذا المستوى من المعرفة يعبر في الحقيقة عن درجة دنيا من السلم الأداتي المعرفي، حيث نجد أن الحواس عاجزة في إمدادنا بقدرات أوسع، وبتجربة أعمق، للتوغل في باطن الأشياء. ولكي نصل إلى طبيعة الأشياء يجب الارتقاء إلى درجة أعلى من الفهم أو التفكير، نستطيع بواسطة التمييز بين الأشياء، وإصدار الحكم والوصول بالمعرفة الإنسانية إلى غرضها الأساسي في الكمال.

وقبل أن ننتقل إلى مرحلة الحس الداخلي، يجب الوقوف عند مسألة مهمة، تجمع بين ما سبق وما يليه وهي مسألة التجريد. «فالحس يأخذ الصورة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة، فإذا زالت تلك النسبة يضل ذلك الأخذ. وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إذا غابت المادة فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون الصورة موجودة له..»[59] إلا أن المسألة تختلف بالنسبة إلى فاعليات الذات الداخلية، فكيف ينظر ابن سينا لذلك؟

لقد تبيّنا في ما سبق، أهمية نشاط الفاعليات الذهنية الداخلية، في كمال

(58) ابن سينا، **النجاة**، «المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس فتنطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة». ص 261.

(59) ابن سينا، **أحوال النفس**، ص 70؛ انظر أيضاً **النجاة**، ص 277.

المعرفة الإنسانية، وأهميتها في بناء الإطار النظري المعرفي. ولقد توصلنا أيضاً إلى أن المعرفة على مستوى الحس الخارجي تخضع لعملية الانعكاس ولتأثير الكيفيات الحسية في الحواس. وبذلك يكون الإحساس نتيجة لتفاعل الذات بالموضوع. ويعبر عن مثول الموضوع أمام الذات. وبذلك يجسد الإحساس عملية انعكاس الواقع عن طريق انطباع صوره الخارجية وارتسام ما يوجد على السطح في العضو الحاس. وحين يعكس الإحساس الصورة الخارجية للواقع الخارجي، لم يكن في مقدرته تزويدنا بمعرفة أكثر عمقاً للدلالة على ماهية الأشياء.

ولذا تظهر أهمية الحس الباطني أو التفكير المجرد، التي تخضع من خلاله صور المحسوسات الخارجية للتحليل المنطقي، أي للتميز والجمع والتركيب والانتقال من الصور إلى المعاني الجزئية واستعادتها بصياغة دقيقة.

ويمكن التأكيد على أن الانتقال من الصور إلى المعاني، من انطباع صورة المحسوس إلى إدراك المعاني الجزئي، ضمن عملية التفكير المجرد لا يمكن أن تتم، إلا من خلال ما استثبت من صور محسوسات الواقع الخارجي. ذلك لأن مراحل الحس الباطني ـ وعلى مستوى الدرجة الدنيا من التجريد ـ لا يمكن أن يحصل له إدراك بمعاني الأشياء، إلا بالاستناد إلى معرفة صور وخصائص الموضوع المنعكس في العضوية والجهاز العصبي.

ومن خلال تتبع كلام ابن سينا في الحواس الباطنية عبر **الشفاء والإشارات والنجاة**، وفي بعض رسائله الأخرى، يتبين بوضوح التداخل والتعاضد في وظائف تلك الفاعليات الذهنية. وتكمن حقيقة ذلك التداخل ليس في صعوبة تمييز تسلسلها المنطقي فحسب، وإنما أيضاً في اعتبار تلك الوظائف، وظائف سيكولوجية معقدة، تخضع في أسسها إلى التغيرات النفسية والفيزيولوجية، وإلى التقسيم التأملي لكونها تفتقد إلى أعضاء حسية مثل ما هو موجود في الحس الخارجي.

إن التداخل الوظيفي في مراحل الحس الداخلي، يصبغ مفهومها الشكلي بنوع من الغموض في الترتيب، وصعوبة في التمييز. ويظهر من خلال تفسير ابن سينا، أن مراحل التفكير في فاعليات الذات الداخلية لا تختلف في الموضوع

وإنما تختلف في الصورة، فيكون مثلاً الحس المشترك والمخيّلة قوة واحدة[60].

ويفند ابن سينا مرحلة الحس الداخلي بانتقاده النظرة الحسية في المعرفة والتي تعتمد على مبدأ كل ما ليس بمحسوس لا يمكن أن نعرفه. يفند ابن سينا ذلك بقوله إن الإنسان «لما اعتاد أن يدرك الأشياء بالحس، صار يعتقد أن ما لا يدركه حساً لا حقيقة له... ولا يصدق بوجود صورة مجرّدة، لأنه اعتاد أن يرى الصورة الجسمانية ويراها محمولة في شيء غير محدود..»[61] ودليل ابن سينا في وجود جوهر مجرد ووجود حقيقة له، ناتج من أن الحس لا يدرك المعقول لأنه محدود ولا يدركه إلا محدداً»[62].

يتبين مما تقدم، أن ابن سينا يفصل فصلاً وظيفياً، مهمة كل من الحس الخارجي والداخلي والعقل، فلكل مجاله الخاص ولكل منهم وظيفته المحددة في اكتساب المعارف. ويوحي كلام ابن سينا السابق مخالفته للاتجاه الواقعي الذي يعتمد على ما تنتجه العملية الحسية كمورد أساسي لما يمكن أن يعرفه الإنسان. أي أن الاتجاه الحسي يعدّ في جلّ ما يذهب إليه أن المعرفة معطى حسي. وابن سينا يرى أن المعطى الحسي مرحلة متقدمة وقاعدة أولية لمراحل أخرى لاحقة.

وبالرغم من الاختلاف الوظيفي بين إدراك الصور المحسوسة، وعمليات الفهم والتفكير فيها من جهة خضوعها لعملية التجريد، يبقى للعمل التكاملي بين المحورين صورته المميّزة. وذلك لأن الفهم في هذا المجال يعدّ وسيلة في تجريد العمليات الذهنية الباطنية، أي تجريد العمليات الذهنية الباطنية، أي تجريد الصور المحسوسة للعالم الخارجي عبر مفاهيم مجردة. وعلى هذا الأساس «ندرك بفاعلياتنا الداخلية صور الواقع الحسي ومفاهيم هذا الواقع ذاته»[63].

الحس الباطني إذاً يشكل في جوهره وعاءً مكملاً لصور المحسوسات

(60) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 159.

(61) ابن سينا، التعليقات، ص 32.

(62) المصدر نفسه.

(63) Djamil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris 1926 p. 178.

الخارجية. وتفسير ابن سينا حيال هذه المسألة يوضحه بقوله: «إن وراء المشاعر الظاهرة شبكاً وحبائل لاصطياد ما يقتضيه الحس من صور، من ذلك قوة تسمى مصورة... وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامة الحواس وملاقاتها وتزول عن الحس ويبقى فيها...»[64].

يعني هذا أن الصور المنطبعة في الحس الداخلي هي استمرار لما خلّفه المؤثر الخارجي، لأن هذا التأثير لا ينقطع عبر السيالة العصبية لدى انطباعه في الحاسة، بل ينفد عبر الأعصاب الحسّية إلى الدماغ[65]، أين توجد مناطق الحس الداخلي بحسب تعبير ابن سينا.

ومن ذلك نستنتج أن انفعال الحس الخارجي، يبقى مفعوله الحسي في الأعصاب الحسية، ليشكل في النهاية مادة لعمل فاعليات الذات الداخلية. وتنتقل صور المحسوسات من فاعلية لأخرى، وفق الاستعدادات النفسية والشروط السيكولوجية للإنسان. بمعنى يتوقف ذلك على مدى قدرة الاستعداد النفسي والقابلية المعرفية؛ فمن المعروف أن حضور الذات والتركيز المعنوي يؤديان دوراً فعالاً في تدقيق وتميز صور المحسوسات بعضها عن بعضها.

إذاً، الحس الباطني يتمثل في النشاط الذي يمارسه الذهن، من تمييز وتحليل وتركيب وتفكير في الصور التي انتقلت إليه من الحس الخارجي، فكيف يحدث ذلك؟

ثانياً: الجمع والتمييز

يعدّ ابن سينا الحس المشترك (Sens commun)، مجمع التقاء الصور الحسّية، فعن طريقه نستطيع أن ندرك محسوسين أو أكثر دفعة واحدة، ونستطيع أن نميّز بين أنواع مختلفة من الصور الحسّية الواردة إليه من خارج، إضافة إلى هاتين الوظيفتين يدرك الحس المشترك المحسوسات المشتركة.

فنحن نرى ونلمس ونسمع دفعة واحدة، ومع ذلك لنا القدرة على التمييز بين الكيفيات الحسية المختلفة في المنظر الواحد المختلف الأشكال. ويتم

---

(64) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 44.

(65) ابن سينا، بحث في القوى النفسانية، ص 53.

ذلك كله وفق نشاط العمليات الذهنية للذات العارفة؛ فحين نعي هذه العمليات ونقوم بالتركيز الدقيق لفاعليات الذات، نحصل على أفكار ومعاني مجردة لا علاقة شرطية لها بالواقع الخارجي.

بمعنى أن عملية التمييز تعمل في الكيفيات المختلفة التي تؤثر في مجمل الحواس. وإن كانت هذه الكيفيات متحدة وممتزجة في الموضوع الواحد إلى درجة لا يمكن الفصل بينها، فمن الواضح أن المفاهيم التي تنشأ عن تأثير تلك الكيفيات في الحس المشترك، ترتسم وتنطبع فيه من إيحاء الواقع الخارجي. ومع أن البصر واللمس غالباً ما يأخذان من الشيء نفسه، أي من الموضوع المحسوس، بالرغم من ذلك تبقى عبارة عن مفاهيم مختلفة؛ فالعين ترى ألوان واللمس يختص بالصلابة والليونة مثلاً. ومع ذلك فالكيفيات التي كانت مختلفة وممتزجة في الشيء الواحد تصبح متميزة ومنفصلة في الحس المشترك[66].

وعلى هذا الأساس تصبح الأشياء أكثر وضوحاً بالنسبة إلى الإنسان، ويتم ذلك عن طريق الفهم الواضح والمتميز للإدراك الذي يملكه الإنسان عن الكيفيات الحسّية. هذه الكيفيات تصبح ذات معنى واحد لا يمكن تجزئته إلى خواص أخرى. وفي هذه الحالة نحتفظ بمفاهيم تلك الكيفيات كأفكار جزئية مستقلة لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها.

ويسند ابن سينا وظيفة التمييز إلى الحس المشترك خلافاً للرأي الحديث الذي يسندها إلى العقل. بل بالعكس، نلاحظ أن ابن سينا ينفي عمل العقل في التمييز بقوله «(وهب أن هذا التمييز هو للعقل فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معاً (يقصد الملون والملموس) حتى يميز بينها، وذلك لأنها من حيث هي محسوسة وعلى النحو المتأدى من الحواس لا يدركها العقل... وقد نميز نحن بينهما فيجب أن يكون لهما اجتماع عند ممّيز أما في ذاته وأما في غيره، ومحال ذلك في العقل... فيجب أن يكون في قوة أخرى...»[67].

(66) ابن سينا، **الشفاء**، الفن السادس، ص 157.

(67) المصدر نفسه.

إضافة إلى التميز، يختص الحس المشترك بالجمع بين صور مختلفة في الإدراك الواحد، فكثيراً ما يتزامن من السمع والبصر دفعة واحدة. وعلى الرغم من ذلك يمكن الإلمام بصور هذا المواقف جميعاً في إدراك واحد؛ فالعين ترى حركة ولوناً، واليد تلمس صلابة ونعومة في الشيء الواحد، أي أن صور الأشياء الخارجية المختلفة تجتمع في الحس المشترك ويتم إدراكها. ولو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيها صور المحسوسات، لتعذرت عليها الحياة ولم يكن الشم دالاً لها على طعم... فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن...[68].

وعملية الجمع ما هي إلا إدراك للعلاقات التي تربط بين مختلف صفات الأشياء الحسية كالجمع في التصور الواحد بين اللون والرائحة والطعم والشكل والحجم، فهذه الخصائص جميعها تعطي في اجتماعها مفهوماً واحداً لشيء واحد.

ويدرك الحس المشترك ـ بحسب ابن سينا ـ الفروق بين مختلف الأشياء والوحدة التي تجمع بينها. وبدون هذا العمل لا يمكن للإنسان أبداً أن يتأقلم مع محيطه، أو أن يتكيف مع الحياة الخارجية، بمعني أنه لا يمكن أن توجد معرفة ولا أن تتكون أية مقدمات يستند إليها العقل في إدراك معقولاته.

إضافة إلى وظيفتي التميز والجمع، يدرك الحس المشترك الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون؛ فهو يحكم بجهة ما أو بحكم ما، فيقال إن هذا المتحرك أسود وإن هذا الأحمر حامض[69].

إن حجم وعدد وشكل وحركة الأجسام الخارجية، يعتبرها ابن سينا كيفيات أصلية ويربطهما بالصورة الجسمية ـ كما مر معنا في بداية هذا الفصل ـ فهي ملازمة وموجودة في الأجسام؛ فالجسم المادي إذاً له حجم وشكل يمكن إدراكه بالحواس فهو يستطيع أن يعطينا شكل مستدير أو مربع وبالتالي يعطينا فكرة للحركة.

---

(68) المصدر نفسه.

(69) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 160.

ثالثاً: التحليل والتركيب

تخضع الصور الحسية المنطبقة في الحس المشترك، لعمليتي الجمع والتمييز وذلك في إطار توسيع المراحل الذهنية للتكوين المعرفي لدى الإنسان، وفي إطار مساهمة ذلك في إنشاء الأفكار وفي التحصيل الجزئي لمعاني الأشياء الخارجية. وكل ذلك يمثل المرحلة الأولى من مراحل التجريد.

ويلي ذلك عمليتي التحليل والتركيب، وقد نعلم يقيناً أنه في طبيعتنا أن تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأن نفصل بعضها عن بعضها البعض، لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن يكون فينا «قوة نفعل ذلك بها وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل، مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية، متخيلة[70].

فوظيفة المتخيلة، إذاً تكمن في تحليل وتركيب الصور المحفوظة في الخيال الواردة إليه من الحس المشترك، فمن «شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعض عن بعض بحسب الاختيار»[71].

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الواقع الخارجي يترك أثراً في الذهن، فنتمثل هذا الأثر فنحلل ونركب عناصره تركيباً أخراً، فنتخيل أشياء ممكنة. وتمثل الأثر الوارد من الحس الخارجي يتم في غيبة المحسوس، فتعمل المتخيلة فيه بالتحليل والتركيب ويتم ذلك كله بإشراف العقل وتوجيهه.

وبهذا فإن المتخيلة يمكن أن تؤدي دور الوسط بين الحس والعقل. لأنها تتميز من جهة بقابلية تلقي الانطباعات الحسية، ومن جهة أخرى تتميز بكونها تمتلك قدرة التحليل والتركيب. وبهذا تصبح المتخيلة القدرة في تمثل الموضوعات لدى غيابها[72]. وواسطة تنوب عن الحس في تقديم مفاهيم الصور الحسية إلى العقل.

ووظيفتي التحليل والتركيب، هذه الثنائية المنهجية، تدل على «تقسيم

---

(70) المصدر نفسه.

(71) ابن سينا، النجاة، ص162.

(72) Durant Gilbert, *l'imagination symbolique*, 1ere édition, Paris 1964, p. 4.

الكل عملياً أو ذهنياً إلى أجزاء، وعلى تأليف الكل من أجزائه»[73]، بتنسيق وتكامل لمعنى الصور المحفوظة. ويتضح لكل من ينظر نظرة شاملة إلى مواضيع المعرفة، أن هذه المواضيع إما صور منعكسة فعلاً على الحواس أو مفاهيم ومعاني مجردة تكونت بمساعدة فاعليات الذات الداخلية كالمتخيلة عن طريق التحليل والتركيب.

ولو دققنا النظر في أساس الأفكار والمفاهيم المجردة ـ أو نظرية التجريد التي تظهر بشكل مميز في وظائف عمليات الذات الداخلية ـ لتبين أن الإنسان يستطيع أن يحلل الصور الواردة إليه من الحس، ويمكنه تذهن مفاهيم تلك الصور بعيدة عن بعضها البعض. وهذه الخاصية لا يمكن للحس إدراكها؛ فقد يتخيل الإنسان جسم دون أطراف، أو إنسان ذا قرن أو ريش أو تصور رائحة لمادة معينة دون مثول المادة. والقدرة على التخيل أو بالأحرى القدرة على التحليل لا يمكن أن تتجاوز حدود الصور المنطبعة في الحس. أي تظل وظيفة المتخيلة في حدود نتائج الآلية الانعكاسية للإدراك الحسي. وهذا المعنى يفهم من كلام ابن سينا حول التداخل الوظيفي للمتخيلة بالوهم، «فهي تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس... وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها»[74].

كما يمكن للمتخيلة أن تحلل جميع الصور المنطبقة في الحس؛ فبإمكانها كذلك أن تركب بينها بأي شكل كان. وإذا كان التحليل «يوفر إمكانية دراسة أجزاء من الكل والكشف عن العلاقات العامة لكافة الأجزاء»[75]. فإن التركيب «يستعيد الكل في الذهن في صورة مجملة»[76]. وفي كلا الحالين ينعكس ارتباط الكل بالجزء، فبلا شك أن صور المحسوسات تحدث ترابط بين الأفكار بمعنى أن فكرة معينة تستدعي بالضرورة فكرة أخرى مشابهة لها، فمن خلال الإدراك الحسي للواقع الخارجي وفي إطار الديمومة المستمرة لفاعليات

(73) المعجم الفلسفي المختصر ، ص 115.

(74) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، تحقيق د. سليمان دنيا، ص 382.

(75) المعجم الفلسفي المختصر، ص 115.

(76) المصدر نفسه، ص 116.

الذات الداخلية بالواقع الخارجي، تنتقل المتخيلة من فكرة إلى أخرى تشبهها أو تخالفها؛ فالمتخيلة بهذا المعنى «تكون دائمة الانكباب على خزانتي المصورة والذاكرة، ودائمة العرض للصورة مبتدئة من صور محسوسة أو مذكورة منتقلة منها إلى ضد أو ند أو شيء هو منه بسبب وهذه هي طبيعتها، وأما اختصاص انتقالها من الشيء إلى ضده دون نده... فتكون لذلك أسباب جزئية لا تحصى..»[77]. ويمكن أن نسجل أيضاً بأن الموضوعين يرتبطان في المتخيلة ليس عندما تكون هناك علاقة تشابه بينهما أو يكون الواحد سبب الآخر فحسب، وإنما أيضاً عندما يقع بينهما موضوع ثالث يحمل بالنسبة إلى كل منهما أياً من هذه العلاقات؛ ولذلك فالمخيلة تنتقل «بسرعة إلى شيء أخر لا يناسبه ومنه إلى ثالث»[78].

وبناء على ما تقدم؛ فالمتخيلة من خلال تحليل وتركيب الصور، تبرز خصائص الأشياء العامة، ضمن قوالب منظمة ومتناسقة، وفي أفكار مرتبة ومترابطة وبكيفية ابتكارية متميزة.

إن هذا الجانب الذي يعبر من خلاله ابن سينا عن وظيفتي التحليل والتركيب وعملهما في الصور المنطبعة في الحس بالاعتماد على الواقع الخارجي، يمثل جانباً معيناً من التفسير السينوي. إذ إننا نلاحظ جوانب أخرى ينتفي معها ما يقدمه الواقع الخارجي. «وقد تختزن القوة المصورة أيضاً أشياء ليست من المأخوذات عن الحس؛ فإن القوة المفكرة قد تتصرف على الصور التي في القوة المصورة بالتركيب والتحليل لأنها موضوعات لها... وإن تمثلت صورة في المصورة وكان الذهن غائباً... أمكن أن يرتسم ذلك في الحس المشترك نفسه... فيسمع ويرى ألوان وأصوات، ليس لها وجود خارجي ولا أسبابها من خارج... ويحدث هذا عند سكون القوة العقلية أو غفول الوهم..»[79].

وما دام عمل الفاعليات الداخلية للذات في نظر ابن سينا هو عمل باطني

---

(77) الشفاء، الفن السادس، ص 169.

(78) المصدر نفسه.

(79) المصدر نفسه، ص 163 ـ 164.

لقوة واحدة هي النفس، فينتج من ذلك أن عدم التركيز على بعض الفاعليات من شأنه أن يعطلها من أداء وظائفها؛ فمن «طبيعة النفس، إذا اشتغلت بالأمور الباطنية، أن تغفل عن استثبات الأمور الخارجية، فلا تستثبت المحسوسات حقها من الاستثبات، وإذا اشتغلت بالأمور الخارجية تغفل عن استعمال القوى الباطنية..»[80].

والمتخيلة هي إحدى هذه الفاعليات، فلما «تنشغل النفس بالحواس الخارجية، تصرف المتخيلة إلى عمل تلك الحواس، فتنشغل المتخيلة عن فعلها الخاص ما يؤدى بها إلى تركيب صور وأخيلة لا تتطابق مع الواقع الخارجي، كما تنشط المتخيلة إذا كف تشويشها من طرف النفس، ويتجلى ذلك بوضوح في حال النوم والأمراض التي تضعف البدن وعند الخوف[81]. وفي هذه الحالات الطبيعية والسيكولوجية فحسب، يقوى عمل المتخيلة فتقبل على الصورة في الحس المشترك فتبدو كأنها في الخارج، فتعرض لتلك الصور «مبتدئة من صور محسوسة أو مذكورة منتقلة منها إلى ضد أو ند..»[82].

إن الإناطة بوظيفة المتخيلة في إطار الفاعليات الداخلية للذات، تستهدف بالدرجة الأولى إلى بيان مرتبة الخيال في إدراك العالم الخارجي، وفي كيفية المساهمة التي يقدمها في تكوين معاني الأشياء الخارجية؛ فالمتخيلة تنطلق من صور محسوسة إلى ضدها، مقارنة بتلك الصور بعضها مع بعض، في إطار قاعدتي الاختلاف والاتفاق. ثم نستطيع عن طريق العقل التوغل إلى ماهية الشيء. وبالجملة يمكن القول إن وظيفة المتخيلة تكمن أساساً في التحليل والتركيب ـ إضافة إلى وظيفتها في الأحلام، نرى ذلك في فصل قادم ـ التي يتمخض عنها نمط جديد من الإدراك يمزج بين المفارقات. وتنفذ من خلاله الذات إلى تجسيد الواقع، تتحد فيه الميول والأهداف الذاتية بالموضوع.

وعلى الرغم من ذلك، تظل وظيفة المتخيلة في الحدود التي ذكرت ولا

---

(80) **الشفاء**، الفن السادس، ص 164 ـ 165.

(81) المصدر نفسه، 166، ص 167.

(82) المصدر نفسه، ص 168 ـ 169.

تتعداها إلى بلوغ الحقيقة الهدف المرجو من المعرفة ككل. وإن كان لتلك الحدود أهمية إلا أنها ستظل قاصرة في الوصول إلى كنه وجوهر الأشياء؛ فوظيفة المتخيلة أساسية من حيث إنها تقدم مادة لعمل العقل من جهة، وهي خطوة أساسية على طريق التجريد من جهة أخرى.

رابعاً: إدراك المعاني الجزئية

لقد أصبح متميزاً أن أي صور لأجسام مختلفة يمكن الجمع والتمييز بينها. وأن أي صور يمكن التمييز بينها يمكن أن نعمل فيها تحليلاً وتركيباً بالتفكير والمخيّلة، وكما سبق القول فإن المتخيلة تشترك مع المتوهمة في جانب من وظائفها. والمتوهمة أو (الوهم) من أخصّ وظائفها إدراك المعاني الجزئية لصور المحسوسات الخارجية. وهذه الوظيفة مشتركة بين الإنسان والحيوان فهي «تدرك في المحسوسات الجزئية، معانٍ جزئية غير محسوسة ولا متأدية عن طريق الحس مثل إدراك الشاة معنىً في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنىً في النعجة غير محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم فيه كما يحكم الحس بما يشاهده..»[83].

أي أنه يصدر حكم يقتضي معاني جزئية، لا يمكن استنتاجها عن طريق التجربة. وهذه المعاني إما أنها لا تحمل في طبيعتها صورة حسية مثل العداوة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب، أي المعنى الذي ينفرها منه، ومثل هذه المعاني لا يمكن للحس أن يصل إليها. وإما معاني محسوسة مثل رؤيتنا للون الأصفر فنحكم على أنه عسل وحلو[84]، وهذا الحكم لا يدل على تجربة، وإن كانت عناصره المقومة له من جنس المحسوس.

وهذا المفهوم بالذات يطرح علينا أكثر من مسألة سواء بالنسبة إلى الوهم أو بالنسبة إلى المعاني الجزئية. واعتماداً على المثال السابق الذي ضربه ابن سينا، نتبين وظيفة الوهم في شكل سيكولوجي معقد، وحالة باطنية تعرض للإنسان كما يتعرض لها الحيوان؛ فالعلاقة التي تربط الذئب

---

(83) **الإشارات والتنبيهات**، ج2، تحقيق سليمان دنيا، ص 354 ـ 357.

(84) **الشفاء**، الفن السادس، ص 160.

بالشاة وفعل الهرب علاقة ذاتية لا دور للحس فيها. وإن كان معنى الصورة الناتج من الموقف ككل، يدل على أنّ للبصر ولجملة من الحواس الأخرى دوراً في استجلاب المعنى؛ فصورة الذئب بالنسبة إلى الشاة تخفي منبه الهروب وهي بالذات تمثل المعنى الذي يتجسد في العداوة بينهما «فالوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققاً، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهة المرار»[85].

نستنتج مما سبق، أن إدراك المعاني الجزئية يخضع إلى عملية الحكم، التي غالباً ما تتمثل في إثبات نسبة معينة بين محمول وموضوع. وتبقى تلك النسبة تعبّر عن المعنى المجرد. وعلى هذا الأساس يخرج الحكم على النطاق الحسي وإن كانت له علاقة حسية لأننا «نحكم في المحسوسات بمعاني لا نحسها»[86] والحكم إجمالاً يقتضي تصور معين أو موقفين والمضاهاة بينهما لإدراك نسبة الاتفاق والاختلاف وعلى أساس ذلك نحكم.

ولكن بالنسبة إلى ابن سينا، إن الحكم هنا يخص الحاكم الوهمي فيدخل في الوهميات نوع من الحكم لا يتعداه إلى غيره. وما يدل على ذلك قول ابن سينا «إن الوهم يحكم. . . وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهها من الناس إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقياً له بل هو على سبيل انبعاث ما فقط. .»[87].

وإذا جاز الاستفسار حول وظيفة الوهم، أي كيف يمكن للحاكم الوهمي أن يدرك المعاني التي هي في المحسوسات، من غير أن يكون شيء من تلك المعاني له علاقة بالواقع الحسي؟ في الإجابة عن هذا السؤال، يرجع ابن سينا ذلك إلى أن المعاني تحصل للوهم «من وجوه، ومن ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية مثل حالة الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي، ومثل حالة الطفل إذا أقلّ وأقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق

---

(85) المصدر نفسه.

(86) المصدر نفسه، ، ص 160.

(87) المصدر نفسه، ص 177 ـ 178.

بمستمسك لغريزة في النفس جعلها فيه الإلهام الإلهي، وإذا تعرض لحدقته بالقذى بادر فأطبق جفنه قبل فهم ما يعرض له.. كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه..»[88].

يطرق ابن سينا بهذا المعنى باب الغريزة التي على أساسها يقيم الحاكم الوهمي. وهو بهذا المعنى يتفق إلى حد بعيد مع تفسير بافلوف (Pavlov) حول المنعكس اللاشرطي (Réflexe inconditionné). يورد بافلوف المثال ذاته الذي أورده ابن سينا من قبل، وهو أن عدداً معيناً من الارتباطات موجودة لدى الكائن الحي منذ ولادته التي تسمى بـ المنعكسات اللاشرطية والمنعكس اللاشرطي هو ردّ فعل مباشر دون وسيط من قبل الجهاز العضوي على العمل الخارجي؛ فالطفل والحيوان حديثي الولادة، يصدران مباشرة عدداً معيناً من الحركات بغية إيصال ما يقوتهم إلى الفم[89] ويبدوان دون تأهيل في الاتجاه مباشرة إلى ما يقوتهم. والعلاقة اللاشرطية هي علاقة الجهاز العضوي بالعالم الخارجي وهي علاقة ثابتة نسبياً ووراثية تشكلت خلال التطور التكويني للجنس، تلك هي الغرائز، والغرائز منعكسات لاشرطية.

ويرجع ابن سينا هذا السلوك أيضاً للغريزة ويتضح ذلك من خلال النص السابق وما ينبغي أن يفعل بحسبه كأنه غريزة في نفسه لا اختبار معه.

يطرح ابن سينا في نطاق هذا المبحث مسألتين مهمتين: الإلهامات والغرائز، الإلهامات الفائضة، والغرائز المغروسة في الطبيعة البشرية. ويحصرها في أمثلة معينة بالنسبة إلى الإنسان والحيوان معاً، فالاتجاه نحو الثدي يربطه ابن سينا بالغريزة التي هي من وضع الإلهام الإلهي ويربطه بافلوف بالغريزة عن طريق المنعكسات اللاشرطية. وفي كلا الحالتين تتصدر الغريزة الموقف العملي.

وبالنسبة إلى ابن سينا، «يستطيع الوهم أن يقف على المعاني المخالطة للمحسوسات في ما ينفع ويضر بواسطة الإلهامات؛ فالذئب تحذره الشاة،

(88) المصدر نفسه،، ص 178 ـ 179.

(89) I. P Pavlov, *Typologie et pathologie nerveuse supérieure*, traduit du russe par N.Baiwstein 1ere édition, 1955, p. 23.

وإن لم تره قط، وجوارح الطير تحذرها سائر الطير من غير تجربة»[90]؛ فالوهم بمساعدة الإلهام يعمل في الصور، فيميز المعاني النافعة والضارة حتى إنه في بعض الحالات يحصل النفور من الضار وإن لم تسبق تجربة بذلك، أي أن المعاني الجزئية نحصّلها من غير سابق علم ولا معرفة.

هذا جانب لوظيفة المتوهمة الإلهامية والغريزية. «.. وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسي أو ضار حسي مقارناً للصورة الحسية. فارتسم في المصورة صورة الشيء، وصورة ما يقارنه، وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم فيهما... فأحس الوهم بجميع ذلك معاً فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا على سبيل تقارن التجربة ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها..»[91].

يدخل في هذا الجانب عامل التجربة كمبدأ يفيد المقارنة، ويتم عن طريق ذلك إدراك العلاقة بين شيء محسوس وما يقابله من معانٍ بالقياس إلى تجارب سابقة. وهذه الظاهرة من الظواهر العديدة التي اعتنى بها علم النفس الحديث؛ فسلوك الحيوان تجاه محسوس يقترن بلذة وبألم، ثم يرتسم ذلك الأثر في الذاكرة. وبتوسط المتخيلة يدرك الوهم العلاقة، فيربط بين المعنى والصورة. أي أنه من خلال تجارب ماضية مستفادة يدرك الإنسان كما يدرك الحيوان ما له لذة وما له ألم، فيقارن الصورة بمثيلاتها فمعنى الاحتراق يرتبط مثلاً بصورة النار، والعكس في علاقة العلة بالمعلول.

وما يورده ابن سينا بهذا الشأن يسمى في تفسير بافلوف بالمنعكس الشرطي،فالانتقال من المنعكس اللاشرطي إلى المنعكس الشرطي يدخل عامل الإشارة الذي يربط الفرد بوسطه أي علاقة التأثير بين الذات والموضوع الخارجي.

والمنعكسات الشرطية تكتسب خلال الحياة الفردية، «فتتولد علاقات المنعكسات الشرطية بتأثير الوسط الخارجي على الذات العارفة. وهكذا فإن

(90) ابن سينا، الشفاء الفن السادس، ص 179.

(91) المصدر نفسه، ص 179 ـ 180.

ردود الفعل من الجهاز العضوي تدفع إليها مؤثرات نافعة أو ضارة (أي لذة أو ألم) وفي كل ذلك تؤدي تجربة الفرد دوراً أساسياً»[92].

إن الذي أوردناه باختصار عن مفهوم نظرية المعرفة عند بافلوف، يوضح تقارب مفهومي الغرائز والتجربة ودورهما في إدراك المعاني الجزئية عند ابن سينا وبافلوف.

وللوهم كما سبق وظيفة الحكم. ويتجلى ذلك في أن تكون للصورة المدركة وجه للمقارنة مع معنى وهمي في بعض المحسوسات؛ فيأخذ الوهم المعنى الصحيح لتلك الصورة وقد لا يوفق في ذلك لأنه يحتمل في «الوهميات الكاذبة وقد تكون صادقة يتبعها العقل. مثل أنه كما لا يتوهم جسمان في مكان واحد فكذلك لا يوجد ولا يعقل جسم واحد في وقت واحد في مكانين. وهذه الوهميات قوية جداً عند الذهن والباطل منها أن يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول عن الوهم»[93] يعني أن الحكم في الوهميات يحتمل الصدق ويحتمل الخطأ، فإذا تدخل العقل واتفق مع حقيقة الأشياء أصبح الحكم صواباً «فالوهم حاكم في الحيوان يحتاج في أفعاله إلى طاعة هذه القوى له وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر والحس»[94]، إضافة إلى العقل وإن كان ينفرد بذاته في كثير من الأحكام.

خامساً: حفظ واستعادة الصور والمعاني

لقد تركز الكلام في ما سبق، حول كيفية إدراك المعاني الجزئية وتحديد وجهة نظر ابن سينا، مع تقاربه في كثير من النقاط مع التفسير الحديث لنظرية المعرفة سواء من الناحية الموضوعية أو المنهجية.

والآن ننتقل إلى أداة أخرى مكملة لما قبلها، تتمثل في كيفية تذكر واسترجاع ما حصّله الإنسان من معانٍ وصور.

وقبل أن نبحث وجه القرابة بين فاعلية الحفاظ والاسترجاع والفاعليات

(92) P. Pavlov, *Typologie et pathologie*, p. (223).

(93) ابن سينا، النجاة، قسم الوهميات، ص 62 ـ 63.

(94) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 180.

الأخرى المتكاملة معها، يمكن القول إن عملية الاسترجاع عملية سيكولوجية تتعهد باسترجاع معارف ومعلومات سابقة، وفق إيحاءات وإشارات من الزمن الحاضر.

فكثيراً من الإشارات ما تذكرنا بأشياء وأفكار أخرى وظواهر تستدعي ظواهر أخرى مماثلة لها في الظروف وإن اختلفت عنها في الزمان.

تشترك الذاكرة في رأي ابن سينا مع الفاعليات الأخرى في إتمام عملية الاسترجاع. فهي «تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة»[95].

يتبين أن الحس المشترك في إدراكه لصور المحسوسات له خزانه هي الخيال؛ وخزانة المتوهمة التي تدرك المعاني الجزئية هي الذاكرة أو الحافظة وعلى الرغم من هذه الثنائية في حفظ وإدراك صور ومعاني المحسوسات، فإن لهذه الفاعليات من الناحية الوظيفية خيط روحي يربط الأولى بالأخيرة، ويوصل بين كجميع الفاعليات في نسق وظيفي متبادل ومتكامل. يتمخض عنه مجمل العمليات السيكولوجية المختلفة في الإنسان والحيوان.

وابن سينا لا يرى أن هناك تمايزاً نوعياً بين الحافظة والذاكرة، فمن جهة الدلالة الاسمية واللفظية، يتبادر إلى الذهن أن الحافظة هي ما تحفظ المعاني والذاكرة وما به يسترجع الفرد تلك المعاني. ولكن هما فاعلية واحدة، «وتكون حافظة لصيانة ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها، لاستثباتها والتصور بها مستعيدة إياها إذا فقدت»[96].

ويمكن في رأي ابن سينا أن نفصل الذاكرة عن الحس، لأن الحس يعني أن العملية الحسية الحاضرة تصور الواقع الذي أمامنا، بينما التذكر يعتمد على

---

(95) ابن سينا، النجاة، ص 163.

(96) الشفاء، الفن السادس، ص 161.

تجارب سابقة ويستند إلى الأشياء من جهة حدوثها في الزمن الماضي وفي آن سابق للذي نحن فيه. وبذلك يكون التذكر «مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمن الماضي»[97].

ويطرق ابن سينا من خلال تفسيره للتذكر، التفسير الحديث عندما يستعين في تفسيره لعملية التذكر بالإشارات الحسية «فمن كان فطناً في الإشارات كان سريع التذكر»[98]. إذ إن البحوث الحديثة حول التذكر، تفيد أن لا شيء يحصل ولا يمكن لأي ذكر أن يحدث للإنسان دون سبب موضوعي يؤثر مباشرة أو بصورة غير مباشرة عن طريق الآثار التي ارتسمت في الدماغ نتيجة حوادث وقعت في الزمن الماضي.

وعلى هذا الأساس، فإن التفسير الحديث يربط النتيجة بالسبب لحدوث التذكر، ويفهم من الإشارة التي تؤثر في الدماغ على أنها أثار من مخلفات التجارب السابقة، التي ترتبط بإشارات معينة دالة عليها. ولدى مثولها أمام الفرد يتذكر التجارب والمواقف المرتبطة بتلك الإشارات، وهذا لا يعني تفسيراً للنسيان بقدر ما هو تفسير للمعرفة على أساس واقعي.

والارتباط الذي أشار إليه ابن سينا بين الإشارات والمعاني المتعلقة بها، يفسّر جدلية الذات بالموضوع؛ فإن كانت الذاكرة ما هي إلا فعل من أفعال القوة الموحدة التي هي النفس، فهي بهذا الشكل تقابل الأشياء التي يرتبط معناها بإشارات دالة عليها وبإيحاء من الواقع الخارجي.

فالتذكر بالنسبة إلى ابن سينا يقتصر على ما توحي به تلك الإشارات التي ترتبط بمعاني الصور المحسوسة.

وعلى هذا الأساس، فإن الحس الباطني يحدّد قدرة الإنسان في التوازن مع محيطه الخارجي وفي كيفية التأليف بين الأفكار الحاضرة والماضية في نسق فكري منظم. وفي سيطرته على جانب معين من المجال الطبيعي

---

(97) المصدر نفسه، ص 180.

(98) المصدر نفسه،، ص 181.

وتسخيره لخدمته. أي مدى تمكن الإنسان في الاحتفاظ بمقوماته الذهنية وكيانه الداخلي، وإعطاء العملية الحسية تعاضدها وتكاملها في إنجاز جانب مهم من المعرفة الحسية، وفي تكريس علاقة الذات بالموضوع في تحقيق التوغل إلى حقيقة الأشياء المكوّنة للعالم الخارجي.

خاتمة وتقييم

بعد هذا العرض الموجز لدور الحواس في المعرفة عند ابن سينا، يجب الوقوف عند مسائل محورية تتمثل في الأسئلة التالية: إلى أي حد يمكن الاعتماد على المنحى الحسي في البناء النظري للمعرفة عند ابن سينا؟ وهل الحس بجانبيه الخارجي والداخلي، يفي بالغرض المقصود من البحث النظري والعملي في علاقة الإنسان بالعالم الخارجي؟ بتعبير آخر مدى مساهمة المنحى الحسي في بلوغ الحقيقة، مركز العملية المعرفية؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يجب الإشارة إلى مسألة مهمة، كانت في الواقع تسري ضمن مراحل المنحى الحسي جميعاً. وجاء ذكرها هنا لسبب واحد، وهو أن المحتوى الذي تحمله متكامل في بنية متماسكة. لا من حيث الصياغة فحسب، وإنما من حيث المعنى والمضمون أيضاً. ونقصد بذلك نظرية التجريد ويمكن تلخيصها بما يلي: «.. وأما الخيال فإنه يبرئ الصورة المنزوعة تبرئة أشد... لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة... وأما الوهم إنما يدرك...أموراً غير مادية...وهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة.. إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصور عن لواحق المادة لأنه يأخذها جزئية...»[99]. إن لمفهوم نظرية التجريد مساهمة كبيرة في الإجابة عن الأسئلة السابقة وتوطئة منهجية لما يمكن رؤيته في الفصل القادم.

يتبين استناداً إلى ما يتضمنه المنحى الحسي في التفسير السينوي، أن: عملية المعرفة تتجه إلى عكس الواقع الخارجي على الذات العارفة بشكل أكثر

(99) ابن سينا، أحوال النفس، ص 70 ـ 72؛ أنظر أيضاً النجاة، ص 277 ـ 279.

واقعية وبصورة أدق في إدراك خصائصه وصفاته. أي أن أول معرفة يحصّلها الإنسان تتم عن طريق الإدراك الحسي. وأول فعل يؤثر في الذات ينتج من الواقع والكيفيات الحسّية؛ فالإحساس إذاً، هو الفعل الذي بواسطته يدرك الحس الخارجي موضوعه. وبذلك يشكل الحس المرحلة الأولية في النسق المعرفي عند ابن سينا.

ولقد رأينا أن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، تسيطر على نظرية الإحساس كلها. ورأينا أن مبدأ تلك العلاقة ينحصر في الكشف عن جوانب معينة من الأشياء المادية للعالم الخارجي؛ فالذات العارفة تخضع للتأثير الخارجي وفاعليتها تشرق على هذا التأثير وتربطه بعلاقات فكرية.

ولهذا نجد في سلسلة الحواس تظهر ثنائية الذات والموضوع في كل حاسة من الحواس الخارجية. وبذلك يكّرس الحس الخارجي علاقة الذات بالموضوع ويؤكد على وجود شيء مستقل. والحس الداخلي يؤكد الوجود الأصلي للذات، من جهة أن إدراكه يدخل في إطار الفاعليات الذهنية التجريدية للذات العارفة. وعلى الرغم من ذلك نجد أن مفاهيمه وتصوراته الجزئية هي بالتحديد مفاهيم مجردة للعالم الخارجي.

ولذلك نجد أن مفهوم الانعكاس على مستوى الحس الخارجي عند ابن سينا لا يمكنه أن يتعدى الخصائص الكيفية والعلاقات السطحية والخارجية لموضوع الإحساس. أما العلاقات التي تربط وتجمع بين تلك الصفات والكيفيات الحسية بغية التوغل أكثر في جوهر الأشياء، لا يمكن التوصل إليها إلا عن طرق التفكير المجرد.

فبواسطة التجريد أو بالأحرى بواسطة جدلية صور الواقع الحسي ومعاني هذه الصور المجردة، يتركز العمل الوظيفي للمعرفة؛ فإدراك العالم الخارجي من قبل الإنسان يبدأ من الإدراك الحسي. ولقد أعطى ابن سينا هذه المسألة اهتماماً متزايداً عبّر من خلاله عن التفسير الواقعي للمعرفة. وبواسطة التجريد يتمكن الإنسان في الموضوع المحسوس عزل خواص وعلاقات داخلية مقوّمة له كشيء مستقل، وبالتالي فالصفات والخصائص التي يفرزها التجريد، يعقلها الإنسان لا بمعزل عن باقي الأعراض فحسب، بل وعن حواملها أيضاً، أي

عن الموضوعات المادية ذاتها؛ فندرك بذلك مختلف المفاهيم التي يعجز الحس الخارجي على بلوغها.

وبالتجريد نستطيع التوغل في ماهية الأشياء؛ فالارتقاء من المحسوس إلى المجرد يكون التفكير قد اقترب من الحقيقة موضوع المعرفة. وابن سينا قد أعطى في هذا الإطار للتجريد هذه الدرجة، ولكن على مستوى أقل في مجال الحس الداخلي، وبدرجة أكمل على المستوى العقلي. وفي كلا الحالين نجد أن التجريد في نظر ابن سينا يعتمد على المعاينة التجريبية والاستناد إلى صور الأشياء الواقعية للعالم الخارجي. وبذلك يحقق التجريد الصعود من المحسوس إلى المجرد، أي يعكس الواقع المادي الأشياء الخارجية في مفاهيم أدق ومعانٍ أشمل. وبالمفاهيم المجردة حقق ابن سينا نظرية تطور الظاهرة المحسوسة، وتتبع عمليات العزل والتحليل والتركيب من أشياء محسوسة واقعية، واستثباتها وانعكاسها مفهوماً في التفكير حتى آخر مراحل التعقل.

ومجمل القول في هذا التقييم، نجد ابن سينا يرى أن الإنسان « لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس»[100]؛ أي أن الإحساس بالنسبة إلى ابن سينا هو شكل أولي لعكس الواقع الخارجي من قبل الذات العارفة، وأن الإحساس هو المصدر الأولي لكل معرفة ممكنة. ولا يمكن أن يكون مصدراً لتساؤلنا في ما يمكن أن نعرفه؟ ولا يمكن للإحساس أن يتجاوز الأعراض الخارجية للمواضيع المحسوسة.

وما عجز عنه الحس الخارجي يدركه الحس الباطني في عملية تجتمع فيها مختلف الإحساسات في تصور شبه متكامل. يستطيع الإنسان أن يحفظ في ذاكرته ـ إضافة إلى التحليل والتركيب ـ ما أدركته الفاعليات الأخرى، فيسترجع صور الأشياء ضمن قوالب سيكولوجية واقعية تخضع لتأثيرات الواقع الخارجي ويقارن الصور بالزمن الماضي والحاضر.

ولذلك يمكن القول إن المنحى الحسي في المعرفة ـ يقتصر في إدراكه

---

(100) ابن سينا، **التعليقات**، ص 82.

على صور الأشياء المطابقة للواقع الخارجي ـ وعلى هذا الأساس تتأثر مسألة علاقة الجزئي المحسوس بالكلي المعقول، أو علاقة الخاص والعام في إدراك الأشياء المادية.

وإذا كان للمنحى الحسي دوره في إدراك المعاني الجزئية، فبالعقل نميّز بين «المتشابهات والمتباينات ونعرف بالعقل بعض لوازمه وتأثيراته وخواصه، فيندرج في ذلك إلى معرفته معرفة مجملة»[101].

إذاً، يمكن للإنسان أن يحقق في الدرجة العقلية ما عجز عنه الحس. وذلك عندما يدرك العقل الكليات أو الأوليات في وحدتها الداخلية وفي علاقتها العامة المكّونة لماهية الأشياء وجوهرها؛ فماذا عن الدرجة العقلية في المعرفة؟

(101) المصدر نفسه.

الفصل الثالث

العقـــــل

أولاً: العقل ودوره في المعرفة

وبصدد تفسير الدرجة العقلية في المعرفة، لا نود أن نتعرض للمفهوم اللغوي للعقل، ولا للمعاني المختلفة التي يحملها، سواء في التفسير الفلسفي العربي الإسلامي[1]، أو في التفسيرات الحديثة. وإنما الهدف من ذلك هو البحث في العقل من زاوية كونه شكلاً من أشكال فاعليات الذات الإنسانية ويكونه أرقى درجات التجريد في السلم المعرفي عند ابن سينا.

وعلى هذا الأساس، فالكلام في العقل من حيث هو أداة معرفية أو قوة في الإنسان ـ بتعبير ابن سينا ـ يستطيع بواسطتها إدراك المعاني الكلية لصور المحسوسات الخارجية، لا يمكن له أن يخرج عن إطار العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع. أي أن طرح مسألة أهمية دور العقل في المعرفة ومساهمته في بلوغ الحقيقة، يتحدد ضمن الحدود القصوى لعلاقة الذات بالموضوع في مفهومها المادي والمثالي.

إن مسألة أهمية دور العقل في المعرفة، تطرح كلية الصراع التاريخي بين المادية والمثالية، الصراع الذي على أساسه ومن خلاله يمكن إبراز مجمل المواقف التفصيلية المختلفة حيال العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، بحيث نجد أن الإطار الفلسفي لمسألة العقل في المعرفة يتجلى بشكل واضح في الفكر المثالي الذي يرى أن المعارف ترتكز على التأمل العقلي، وبالتالي ينفي كل مساهمة ممكنة لدور الحواس والتجربة. ويرى أن ما يمكن معرفته عن طريق العقل أو ما يمكن للعقل أن يعرفه مستقل ولا صلة له بأي تجربة.

(1) انظر الفارابي، رسالة في معاني العقل؛ انظر أيضاً جميل صليبا، الدراسات الفلسفية، ص 34 وما بعدها.

واستناداً إلى الاتجاه المثالي فإن المبادئ أو المعقولات التي يحصلها العقل يدرك تلك المبادئ من ذاته، مستغنياً عن الحواس وعلى هذا الأساس يجسد الاتجاه المثالي الحقيقة المفارقة لكل ما هو واقعي.

والاتجاه المادي يذهب إلى العكس من ذلك تماماً، فهو يسند المعرفة إلى الإدراك الحسي كأساس للتجريد العقلي، ويعول في ذلك على الوجود الخارجي للأشياء المادية الذي يشكل في أساسه مصدراً للمعرفة الحسية والعقلية. بمعنى أن الوجود الخارجي، هو الذي يحدد الإدراك[2] ويحمل جميع الإمكانيات لكل معرفة ممكنة.

وإذا كانت لأهمية دور العقل في المعرفة تحديدات معينة، وصيغ مختلفة ضمن هذين الاتجاهين باختلاف الفروع وتنوعها في الاتجاه الواحد؛ فإن من شأن تلك التحديات والصيغ ليس دور العقد في المعرفة كأداة تتجاوز المنحى الحسي فحسب، وإنما توضح أيضاً دور العقل من حيث حدوده ومقدرته في عملية المعرفة؛ وذلك من جهة مقارنة دوره بدور الحواس وتكامله معها، ومن جهة أخرى بعلاقته مع ذاته ونظرية العقل عند ابن سينا تتحدد ضمن هذين المفهومين؛ فموضوع العقل هو الصور الكلية أو المبادئ الأولى، وهذه إما أن تكون موجودة بالفعل في حالة مفارقة، وإما أن تجرد من عوارضها المادية بقوة العقل ذاته. وفي الحالة **الأولى** تكون معقولة بالفعل، بينما في الحالة **الثانية** تكون معقولة بالفعل وبالقوة لا غير[3]. وعلى هذا الأساس، فإن الإدراك العقلي يرتبط في جانب من جوانبه المعرفية بالإدراك الحسي للواقع الخارجي، أي عقد علاقة بشيء مستقل عنه كأداة معرفية. ويحقق على هذا النحو التكامل الوظيفي في قدرات الإنسان المعرفية. ويفند على هذا النحو أيضاً مدى الأبعاد التي يأخذها المنحى الحسي حيال حقيقة المعارف التي يزودنا بها. وعلى الأساس نفسه وضمن وظيفة العقل وتقصي دوره المعرفي في حدود تفسيرات ابن سينا، نجد أن العقل بكونه فاعلية للذات الإنسانية وبكونه أداة معرفية، يحمل في ذاته إمكانية تجاوزه، والانتقال منه إلى مصدر

---

(2) انظر: **الوجود يحدد الإدراك**، دار وكالة «نوفوستني»، موسكو 1987.

(3) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 192.

آخر كالحدس، الذي سوف يكون له مكاناً متميزاً في النسق المعرفي السينوي.

وتبرير ظهور الحدس كإمكانية معرفية أخيرة، يتجه إلى إثبات قصور العقل في إنجاز وتحقيق ما يمكن أن يعرفه الإنسان. بمعنى أن الالتجاء إلى الحدس يفيد ـ بحسب ما يمكن فهمه في إطار المعرفة الحدسية في إنجاز معارف ضمن قوالب وأشكال لاعقلية ـ فحدود العقل إذاً تنتهي في مقابل مصدر آخر يتعداه إلى المستوى المعرفي.

إن هذا الطرح في تقصي دور العقل على المستوى المعرفي عند ابن سينا، من شأنه أن يضعنا أمام مسألة مهمة في هذا الإطار، التي سوف تصاغ على شكل استفسارات تتمثل في الآتي: إلى أي الحدود يعتمد العقل على التجربة في إدراك المعقولات؟ علماً أن الإدراكات الحسية دون العمل العقلي تضل قاصرة في الوصول إلى الحقيقة والإدراك العقلي، دون الاعتماد على الواقع الخارجي يضل أيضاً، في حدود التفكير المثالي ولا يمكن تجاوز هذا الشكل لموضوع هذا البحث. إذ يجب معرفة دور العقل وتقصي حدوده عند ابن سينا. هذه الحدود التي يمكن تحديدها بالقياس من جهة إلى الحواس، ومن جهة ثانية إلى الحدس.

وقبل مناقشة هذه المسألة عند ابن سينا. فإننا سوف نخضع للنصوص التي يتكلم فيها ابن سينا عن العقل (النفس الناطقة) والكلام والعقل يعني الكلام عن العمليات العقلية أي الإدراك العقلي كما كان الشأن بالنسبة إلى الإدراك الحسي. وللإدراك العقلي عند ابن سينا قوتان عملية ونظرية (عقل عملي وعقل نظري)؛ فالنفس الإنسانية إذاً تنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم...[4]

وبحسب هذا التقسيم الذي يقيمه ابن سينا، يتبين أن العقل العملي يقوم من جهة أولى بسياسة البدن وقيادته في أفعاله وحركاته[5] وتبرير ابن سينا

(4) ابن سينا، **النجاة**، ص 163.
الشفاء، الفن السادس، ص 46.
الإشارات، ج 2، ص 387.
(5) ابن سينا، **الشفاء**، الفن السادس، ص 48.

للعقل العملي، يقوم على أساس أن الطبيعة الإنسانية تستدعي هذه القوة. إذ إنه من ضرورات الوجود الإنساني ميزة المشاركة مع الآخرين في تقويم وجوده؛ فالإنسان لا يمكنه أن يكتفي بالموجودات الطبيعية ولا يمكنه أن يستمر في العيش والحياة منعزلاً. وإنما يحتاج الإنسان لكونه جزءاً من الطبيعة إلى الطبيعة ذاتها، ويحتاج إلى أشياء أخرى وتفاعل آخر يمكّنه على أساسه استنباط وسائل التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها ومحاكاتها. ويمكن أن نأخذ جانباً معيناً من قصة حي بن يقظان[6] لا للتدليل على محتواها أو فك رموزها، ولكن من جهة أن «حي» الذي يجد نفسه في جزيرة معزولة، ويبدأ في محاكاة الطبيعة والموجودات الطبيعية، إلى أن يتقدم على وسائلها ومستوياتها بشيء من التفكير ووسائل أرقى في الحياة والعمل.

ويدل معنى هذا الكلام على قدرة الإنسان في تجاوز حدود حياتية معينة إلى أنماط متقدمة عنها بالتفكير والعمل. ويفيد أن الإنسان يشكل في ذاته جزءاً من الطبيعة من جهة، ومن جهة أخرى في كونه جوهراً مفكراً لا يتجاوب مع مقتضيات الطبيعة من أجل العيش وفق قوانينها الحتمية فحسب، وإنما يملك الإنسان أيضاً من الطموح ما يجعله يفكر في تجاوز حتميات الطبيعة والسيطرة عليها، وإخضاع جوانب منها لخدمته؛ فلإنسان الواحد «لو لم يكن في الوجود إلا هو، وإلا الأمور الموجودة في الطبيعة له لهلك.. بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة...»[7].

ويفسر ابن سينا العقل العملي بأنه يتجلى ويحرك الجسد الإنساني إلى مختلف الأفعال الداخلية وإلى استنباط الصناعات الإنسانية كما ذكر سابقاً. ولذلك فالعقل العملي يختص ويهتم «بالأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى أراء تخصها اصطلاحية...»[8].

يفسر ابن سينا وظيفة العقل العملي في إطار فعاليات الذات الإنسانية الحسية والعقلية، ويرى أن للعقل العملي «اعتبار إلى القوة الحيوانية النزوعية،

(6) انظر ابن سينا، قصة حي ابن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف، 1952.

(7) ابن سينا، **الشفاء**، الفن السادس، ص 199.

(8) المصدر نفسه، ص 46

واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها. . .»[9] وفي هذه الاعتبارات الثلاثة، نلاحظ وجود فعل وانفعال أو حركة بين العقل العملي والفعاليات الذهنية الأخرى.

وبذلك يحقق ابن سينا ارتباط الإنسان في الإدراك العقلي بالواقع الخارجي؛ ففي ما يخص العلاقة الأولى «يحدث ما يعتري الإنسان من أحوال نفسانية فيزيولوجية كالخجل والضحك والبكاء»[10]. وفي علاقة العقل العملي بالمتخيلة والمتوهمة، يعمل العقل العملي في الأشياء المادية للواقع الخارجي أي في الموجودات الطبيعية، وفي الصناعات والفنون[11].

أما بالنسبة إلى الاعتبار الثالث، فيربطه ابن سينا على أساس علاقة العقل العملي بالعقل النظري.

وفي هذه الحالة يخضع العقل العملي للعقل النظري في معرفة الذائعات والمشهورات المتداولة بين الناس وإدراك للقيم والمعايير الأخلاقية والعملية وضبط أحكامها كالحكم بأن الكذب قبيح[12].

ومن خصائص وظائف العقل العملي، السيطرة على البدن وعلى قواه الإدراكية، فيقوّم جموحها ويقف سداً منيعاً في انقيادها إلى النزوات. ولذلك فالقوة العاملة «يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن فحسب توجيه أحكام القوى الأخرى، حتى لا تنفعل عنها البتة، بل تنفعل تلك عنها وتكون مقموعة دونها لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية وهي التي تسمى أخلاقاً فضيلة. . . ولهذا العقل هيئة انفعالية ويسم كل هيئة خلقاً، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك وإن كانت هي المغلوبة تكون لها هيئة انفعالية وكذلك هيئة فعلية غير غريبة. . »[13] فعن العقل العملي إذاً تنشأ الأخلاق؛ فإن سيطرة القوة العاملة على البدن والحد

---

(9) المصدر نفسه.

(10) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 46.

(11) E. G, *les sources Gréco -Arabe*, p. 57.

(12) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس ص47.

(13) المصدر نفسه، ص 47 ـ 48.

من نزواته كانت: الأخلاق فضيلة، وإن حدث العكس كانت الأخلاق رذيلة؛ فالعقل العملي إذاً هو الذي يدير البدن ويتسلط عليه ويسوسه، وبهذا الشكل يحد من أفعاله وانفعاله ويكيفه وفق أفعال الفضيلة فتنشأ بذلك الأفعال. وهنا يجب الإشارة إلى أهمية اعتماد العقل العملي، وبهذا الصدد يرى ابن سينا «أن النفس الإنسانية جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة؛ فهذه القوة العملية هي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة دونها وهي البدن وسياستها. . . فكأن للنفس منا وجهين وجه إلى البدن. . ووجه إلى المبادئ العالية. . »[14].

رأينا الوظيفة التي يقوم بها العقل العملي التي يمكن حصرها في قوة تحريك بدن الإنسان إلى مختلف الأفعال المتعلقة به، وتوجيه الفنون والصناعات الإنسانية. وبالتالي فهو مصدر للأخلاق التي تتحدد وفق سيطرة العقل العملي على البدن، وقمع شهواته ونزواته الطبيعة. تلك هي وظيفة العقل العملي بالنسبة إلى ابن سينا. ونستنتج من ذلك كله أن اشتراك العقل العملي بين قوى الإحساس الداخلية وبين العقل النظري، يفيد أن الإنسان في هذه المرحلة لا يزال مرتبطاً في إدراكه بالواقع الخارجي. بمعنى أن الإدراك على مستوى العقل العملي غير مجرد تجريداً تاماً عن المادة، بكون تلك الإدراكات والأحكام متعلقة بالبدن من الناحية الفيزيولوجية ومن ناحية علاقة العقل العملي بالحس الداخلي. وتجدر الإشارة في هذا المجال الى أن النفس الإنسانية هي وسط بين عالمين ـ كما يفهم من نص ابن سينا السابق ـ **الأول**، العالم السفلي وهو عالم الجسد. أما **الثاني**، فالعالم العلوي، أي عالم المعقولات أو الكليات.وعلى هذا الأساس فالنفس الإنسانية لها وجهان: **الوجه الأول**، الذي بواسطته تستطيع قيادة الجسد الذي هو أسفلها. **والوجه الثاني**، تستطيع بواسطته أن تدرك المعقولات التي هي فوقها. إذاً الجانب السفلي للنفس يتجه إلى الفعل في حين أن الوجه العلوي يتجه نحو التأملات[15].

---

(14) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 48.

(15) E. G, *les sources Gréco -Arabe*, p. 57.

انظر أيضاً في هذا المجال: د.غسان فينانس «فلسفة الموجود عند ابن سينا»، مجلة التراث ص 66.

وتأثر العقل العملي بالعقل النظري في ضبط أحكامه، وتقييم وظيفته على جانب كبير من الأهمية على المستوى المعرفي. ومن شأن ذلك أن يضعنا أمام التفسيرات التي كنا قد توقفنا عندها بخصوص علاقة الإدراك النظري بالتجربة أو بصور المحسوسات الخارجية. أي إلى أي مدى يمكن اعتماد المحسوسات في إدراك المعقولات، وما هو مصدر تلك المعقولات؟ وهل للعقل النظري حدود في إدراك الكليات؟ إن لهذه الأسئلة أهمية ليس في تحديد الإدراك العقلي فحسب، وإنما أيضاً في المناحي الأخرى التي تتجاوز قدرة العقل الإنساني.

ثانياً: إدراك الكليات

إن المهمة الأساسية التي يقوم بها العقل النظري، هي إدراك الكليات. ويحدد ابن سينا الكليات أو الأوليات بأنها «قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. .»[16]. نستنتج من هذا التحديد أن مسألة إدراك الأوليات من وظيفة العقل النظري. وفي مرحلة الإدراك العقلي تأخذ مسألة المعرفة شكلاً متميزاً سواء بالتحصيل المعرفي من جهة، أو درجة التجريد التي تأخذ شكلها الأقصى في الإدراك العقلي من جهة أخرى. وإذا كان موقع العقل العملي بالقياس إلى البدن إلى الجنبة التي تحت جوهر النفس، فإن العقل النظري يتحدد موقعه إلى «الجنبة التي فوقها ويستفيد ويقبل عنها. . وله وجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول. .»[17].

لقد سبق الكلام في بداية هذا الفصل عن نسبة العقل النظري إلى الصور المحسوسة، وفي إطار ذلك يمكن أن نتساءل كيف ينجز العقل النظري المعرفة العقلية، أي كيف يحصل الإنسان الكليات؟

أن الإجابة عن هذه الأسئلة يقودنا رأساً إلى **الشفاء والنجاة**، اللذين يضمان محتوى صياغة مثل هذه الأسئلة، وما يتفرع من استفسارات تلحق

---

(16) ابن سينا، **النجاة**، ص 65.

(17) ابن سينا، **الشفاء**، الفن السادس ص 48.

بها، كالاستفسار عن مصدر الصور الكلية والعلاقة بينها وبين الصور المحسوسة والمعاني الجزئية التي يتم تحصيلها عبر مراحل الحس الظاهري والباطني؟ ثم التساؤل حول المسألة المهمة التي تتعلق بتحديد تلك الاستفسارات كلها، والتي تتمثل بالسؤال التالي: هل يعتمد ابن سينا على العقل كأداة مطلقة ونهائية في إدراك الكليات أم أن هناك طريقاً آخر؟

إن العقل النظري، هو إحدى فعاليات الذات الإنسانية (النفس) أو إحدى قواها الذي يدرك أو يتلقى المعاني الكلية، وهذه الأخيرة إما أن تكون موجودة بالفعل ـ في حالة مفارقة وإما أن يتم تجريدها من العوارض المادية عن طريق العقل ذاته ـ وبهذا تكون الكليات معقولة، إما بالفعل وإما بالقوة.

ففي حالة الإدراك بالقوة، نجد أن العقل النظري منفعل بالواقع الخارجي ويشتمل على عدة درجات تسمى كل واحدة منها عقلاً. ومعنى القوة عبر هذه الدرجات عند ابن سينا تأخذ عدة معانٍ مختلفة؛ ففي الدرجة **الأولى** تدل على مجرد القدرة أو الاستعداد للإدراك قبل الخروج إلى الفعل كما هو الحال في قدرة الطفل على الكتابة قبل تحصيلها وتسمى هذه المرحلة بـ القوة الهيولانية. وتسمى القوة **ثانياً** في هذه المرحلة ـ لاقترابها من الفعل كقوة الطفل الذي عرف الحروف وأدوات الكتابة ولم يتعين له أن يكتب ـ بـ القوة الممكنة. وللقوة معنى **ثالث** يفيد كمال القوة بالفعل كما هو الحال لدى الكاتب الذي استكمل في الكتابة وأصبح متمكناً منها وتسمى في تفسير ابن سينا بـ الملكة أو كمال القوة(18).

وبما أنه يوجد ثلاثة أنواع من القوة، وبما أن العقل هو قوة للنفس، فإن العقول تتحدد أيضاً بهذا المعنى؛ إن **العقل الأول**، يطلق عليه ابن سينا **العقل الهيولاني**. الذي هو عبارة عن قوة مطلقة لتقبل المفاهيم المجردة من الواقع المحسوس. ويسمى هيولانياً أو مادياً، لأنه عبارة عن قوة مطلقة تجعل الفرد يفكر في الأشياء والموجودات الخارجية. وفي مرحلة العقل الهيولاني يكون الفرد في حالة استعداد مطلق لم يخرج منه شيء إلى الفعل ولا حصل فيه شيء يخرج إلى الفعل. و**العقل الثاني** يسميه ابن سينا **العقل الملكة** وهو يماثل

---

(18) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 48ـ49.

القوة الممكنة، ويمكن اعتباره من ناحية عقلاً بالفعل، ومن ناحية أخرى عقلاً بالقوة؛ فهو عقل بالفعل بالنسبة إلى العقل الهيولاني، وعقل بالقوة بالنسبة إلى العقل بالفعل، **والعقل الثالث** يسميه ابن سينا **العقل بالفعل**، وفي هذه المرحلة تكون الصور المعقولة قد حصلت فيه إلا أنه لم يطالعها بل هي كأنها مخزونة عنده، ومتى شاء يستطيع أن يطالع تلك الصور بالفعل

ويسمى هذا العقل عقلاً بالفعل لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف، وهو عقل بالقوة بالنسبة إلى ما بعده. **والعقل الرابع هو العقل المستفاد** الذي تكون قد حصلت فيه المعقولات الثانية مثل الكاتب المستكمل لصناعة الكتابة. وفي هذه المرحلة يمكن القول «إن لاشيء في العقل المستفاد هو بالقوة لأن المعقولات تتمثل فيه بشكل مطلق ويكون العقل الإنساني قد تشبه بالمبادئ الأولية للوجود»[19].

إن الذي يمكن التوقف عنده هو أنه كيف يبين ابن سينا تكون المعقولات عبر هذه المراحل علماً بأن الإدراك يبدأ من مرتبة الإدراك الحسي، أي من خلال نظرية الانعكاس عبر المنحى الحسي بدرجة معينة من التجريد. إلا أن العقل يتميز في وظيفته بإدراك المفاهيم مجردة تماماً عن المادة «فإن كانت مجردة بذاتها فذاك وان لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء..»[20] وبذلك فعملية التجريد تنتهي في مرحلتها القصوى عند العقل المستفاد وترتفع بالعقل الى درجة التشبه بالمبادئ الأولية للوجود.

إن في هذه المراحل كلها،أي من خلال مرتبة الإدراك الحسي مع تجريد ما للمادة، ولكن مع بقاء لواحق المادة من كم وكيف وأين، ووضع إلى ازدياد درجة التجريد في الدقة عبر الخيال والوهم حتى تصل إلى أعلى درجة لها في العقل. حيث لا يعرض للصور المستثبتة فيه، «أن تكون مادية بل ينزعها العقل نزعاً عن المادة ولواحقها، فتصبح بذلك معاني كلية مدركة عن طريق العقل. وعلى هذا الأساس، فالصور تكون في العقل أما صور

---

(19) ابن سينا، **النجاة**، ص 165 ـ 166.

(20) ابن سينا، **النجاة**، ص 165.

موجودات ليست بمادية، ولكن يعرض لها أن تكون مادية أو صور موجودات مادية مبرأة عن علائق المادة من كل وجه. فبين أنه يدرك الصور بأن يأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه»[21]. أتينا على هذا الكلام لتوضيح درجة التجريد، ومن ثم حقيقة الإدراك العقلي. وإذا أخذ الجانب الأخير الذي أشار إليه ابن سينا في النجاة الذي يتعلق بالموضوع نفسه.حيث نجده يقول «. . والمعنى الجاعل لها قضية وهو القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب. فإذا أحدثت البسائط من المعنى بمعونة الحس والخيال أو بوجه آخر في الإنسان ثم ألقتها الجامعة المفكرة،وجب أن يصدق بها الذهن ابتداءً بلا علة أخرى. . .»[22]

إذاً، كيف ننظر إلى ابن سينا من هذه الزاوية بالذات،أو بالأحرى كيف ينظر ابن سينا نفسه لهذا الموقف في اكتساب ومعرفة الكليات دفعة بلا سبب يوجب ذلك، أو إدراكها عن طريق مراحل التجريد؟ فمن خلال نص ابن سينا السابق، يتبين بكل وضوح أن هناك طريقين مختلفين تماماً في معرفة الكليات. ومن هذا المنطلق ترى الآنسة غواشون أن «في مذهب ابن سينا في المعرفة يمكن التمييز بين قسمين. . . نظرية التجريد التي تهتم بعلم النفس ونظرية الإشراق. .»[23]

وعلى أساس هذا التقسيم يمكن تناول مسألة معرفة الكليات عند ابن سينا من جانبين: الجانب الواقعي والجانب الإشراقي. وهذا المنهج يرتسم بكل وضوح في النسق المعرفي لفلسفة ابن سينا. ومهما كانت درجة الاختلاف والتقييم، فإننا سوف نجد الاتجاهين المادي والمثالي، يرتسمان ويسمان بشكل أكثر دقة نظرية المعرفة عند ابن سينا.

نقرأ لابن سينا هذا المقطع الذي يتكلم فيه عن علاقة إدراك الكليات بالإدراك الجزئية، يقول «. . تكون الشخصيات أعرف عندنا من الكليات، فإن

---

(21) ابن سينا، الشفاء، الفن السادس، ص 62.

(22) ابن سينا، النجاة، ص 165.

(23) A. M. G, *la philosophie d'Avicenne et son influence*; p. 104.

انظر أيضاً: A. F. ahouany, *la connaissance et la psychologie d'Avicenne.*, imprévue du Caire, p. 31.

الشخصيات ترتسم في القوة الحاسة التي في الباطن ثم يقتبس منه العقل المشاركات والمباينات فينزع طبائع العاميات النوعية»[24].

إن الغرض الذي يهدف اليه سينا من هذا النص، هو توضيح كيف توظف الإدراكات الحسية في تكوين الكليات. إذ إن هذه الأخيرة تقوم على أساس الكلية الموضوعية للإدراك الخارجي للأشياء المادية التي تشكل خارج الذات العارفة بنية مستقلة وترابطاً داخلياً لأجزائها وخصائصها؛ فالحس مثلاً يقف عند حدود معينة لا يمكنه تجاوزها عن طريق العقل، فندخل مباشرة في درجة أرقى من التجريد. إذاً، إن المفاهيم المجردة بالنسبة إلى ابن سينا، مصدرها الواقع الخارجي للأشياء المادية وفي عملية التجريد ذاتها تكمن علاقة الجزئي بالكلي أو الصور الحسية بالمفاهيم الكلية، فيكون أصل المفاهيم في الأخير: العالم المحسوس.

وبهذا المعنى يكرس ابن سينا في نظرية العقل النظرية المشائية التي ترتكز على «مقارنة أساسية بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية»؛ فكما إن في الحس ثلاثة أشياء: قوة قابلة هي القوة الحاسة؛ وشيئاً هو خارج النفس بالفعل هو المحسوس المدرك؛ ومعنى يحصل في القوة الحاسة من ذلك الشيء المدرك. كذلك في العقل ثلاثة أشياء: قوة قابلة هي العقل الهيولاني؛ ومعنى يحصل في هذه القوة القابلة أي في العقل الهيولاني وهو العقل بالملكة؛ وأمر ثالث هو صورة تجرد من المادة وهي عقل بالقوة. وهذا الشيء الثالث هو بمثابة المحسوس في الإدراك الحسي إلا أنه يوجد بالقوة خارج النفس أي أنه يحتاج إلى تجريد، فيما أن المحسوس يوجد بالفعل خارج القوة الحاسة[25].

ونستنتج من ذلك أن التجربة الحسية تساعد العقل على الانطلاق في بناء نسق ينظم من خلاله التجربة الحسية، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن

(24) ابن سينا، **الشفاء**، **الطبيعيات**، جزء 1، المقالة الأولى، الفصل الأول، ص 9.

(25) من «مقالة هل يتصل العقل الهيولاني بالعقل الفعال وهو ملتبس بالجسم لإبن رشد، ملحق لتلخيص كتاب النفس.

انظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت ط 2 1963، ص 661.

مصدر المفاهيم العامة في نهاية الأمر ترتكز على الإدراك الحسي للواقع الخارجي؛ بمعنى أن المفاهيم ظهرت وتبلورت نتيجة تجاربه الواقعية مع مواضيع مادية.

يبدو معنى ذلك ظاهراً بوضوح عند ابن سينا،حيث نجد أن هناك طريقاً تجريبياً يبدأ بالإحساس ثم الحس المشترك والمتخيلة وبعد ذلك المتوهمة؛ فهذا الطريق هو الذي يقود إلى المعرفة والى استفادة المفاهيم[26].

ويعقد ابن سينا فصلاً خاصاً في **الشفاء والنجاة** بعنوان «كيفية انتفاع النفس بالحس في المعقولات». ويفرق ابن سينا بين المحسوس والمعقول، فيرى «. . أنه ليس شيء من المعقولات بمحسوس ولا شيء من المحسوس، من جهة ما هو معروض الحس بمعقول،أي معرض لإدراك العقل له، وإن كان الحس مبدأ ما لحصول كثير من المعقولات»[27] لأن الحس يدرك محسوسه بخصائصه وكيفياته وبوضع معين ومكان معين وبعضو خاص. وعليه يتعذر على الحس إدراك الكليات.

ولهذا يرى ابن سينا «أن المعقولات يجب ان تكون مجردة عن شريطة تلحقها من خارج كالكيفيات والوضع والأين؟»[28].

فالعقل بهذا المعنى إذاً، يجرد المفاهيم العامة عن المادة ولواحقها.وبهذا الشكل يكون الحس مقدمة أولية لإدراك المعقولات.

ويقسم ابن سينا الموجودات ـ كما سبق الكلام عن ذلك عند أرسطو ـ إلى قسمين من المعقولات «معقولة الذوات في الوجود ومحسوسة الذوات في الوجود»[29]. أي أن هناك معقولة بذواتها ليس لها مادة ولا لواحق المادة وبالتالي ليست بحاجة إلى تجريد أو إلى عمل العقل حتى تصبح معقولة،لأنها لا تخضع لعمل الحواس وهناك معقولات محسوسة في الوجود

---

(26) A. F. ahouany, *la connaissance et la psychologie d'Avicenne*, un revue du Caire, p. 33.

(27) ابن سينا الشفاء المنطق، ج3 المقالة الثالثة، الفصل الخامس.

(28) المصدر نفسه، ص 221.

(29) المصدر نفسه.

ويعمل العقل على تجريد مفهومها من لواحق الجزئيات المحسوسة.

لقد سبق الكلام في فصل سابق عن التصور والتصديق وفي كيفية تعامل الإنسان بالعالم لخارجي وبكفية تحصيله المعرفي. وفي هذا المجال نجد ابن سينا يربط بين إدراك الكليات والحس من جهة التصور والتصديق.

أما من جهة تصور المعقولات،يرى ابن سينا أن هذا التصور يكتسب بتوسط الحس على وجه واحد وهو «أن الحس يأخذ صور المحسوسات ويسلمها إلى القوة الخيالية فتصير تلك الصور موضوعات لفعل العقل النظري الذي لنا، فتكون هناك صور كثيرة مأخوذة من الناس المحسوسين، فيجدها العقل متخالفة بعوارض مثل ما تجد زيداً مختصاً بلون وسحنة وهيئة وأعضاء، وتجد عمراً مختصا بأخرى غير تلك؛ فيقبل على هذه العوارض فينزعها فيكون كأنه يقشر هذه العوارض منها ويطرحها من جانب حتى يتوصل إلى المعنى الذي يشترك فيه ولا يختلف به فيحصلها ويتصورها»(30).

وبهذا المعنى نجد أن الحس الخارجي يورد على الحس الداخلي تصورات حسية مع المادة وعلائق المادة، والحس الداخلي يورد هذه التصورات على شكل إدراكات حسية إلى العقل الذي ينتزع منها عن طريق التجريد المفاهيم العامة.

أما من جهة التصديق، فيرى ابن سينا أن «تصديق المعقولات يكتسب بالحس على وجوه أربعة، **أحدها** بالعرض، **والثاني** بالقياس الجزئي، **والثالث** بالاستقراء، **والرابع** بالتجربة»(31).

ففي الحالة **الأولى**، يستعين العقل بالحس بأن يجرد المدركات الحسية من المادة وعلائقها، فيحلل ويركب بعضها من بعض ويتمكن العقل من تحصيل ذلك عن طريق الفطرة أو طريق البرهان. إما عن طريق الفطرة فيتوقف ذلك على نور العقل الفعال ـ الذي سوف يأتي شرحه في ما بعد ـ أو عن طريق البرهان فيتم بإدراك الحد الأوسط «فإذا حصل الحد الأوسط اكتسب

---

(30) المصدر نفسه، ص 221.

(31) المصدر نفسه، ص 222؛ انظر أيضاً النجاة، ص 65 ـ 66.

المعقول المصدق به اكتساب الأولويات بعينها وبقوة ذلك المبدأ»[32].

أما في ما يخص **الوجه الثاني**، المتمثل في القياس الجزئي، فإن العقل يكون عنده «حكم ما كلي على الجزئين فيحس اشخاص نوع ذلك الجنس، فيتصور عنه الصور النوعية ويحمل ذلك الحكم على النوع فيكتسب معقولاً لم يكن»[33].

أما **الوجه الثالث**،فيكمن في أن الكثير من المقولات لم يهتد إليها العقل بالطريقتين الأولين. فيميل الى استقراء جزئيات المحسوس فيحصل له الكلي «من غير أن يكون الاستقراء الحسي الجزئي موجباً لاعتقاد كلي البتة مثل إن المتماسين لشيء واحد وهما غير متماسين فهذا ربما لا يكون ثابتاً مذكوراً في النفس، فكما يحس بجزئياته ينتبه له العقل ويعنقده»[34].

والوجه الرابع، الذي يعين العقل في إدراك الكليات، هو التجربة التي تتألف في نظر ابن سينا من القياس والاستقراء. وفائدة التجربة في الإدراك العقلي تتمثل في المشاهدة أو الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر كما يرى «الرائي» ويحس الحاس أشياء من نوع واحد يتبعها حدوث فعل وانفعال، فاذا تكرر ذلك كثيراً جداً حكم العقل أن هذا ذاتي لهذا الشيء وليس اتفاقياً عنه؛ «فان الاتفاق لا يدوم وهذا مثل حكمنا أن حجر المغناطيس يجذب الحديد وأن السقمونيا تسهل الصفراء»[35].

والآن واستناداً إلى المحاور التي يستعين بها العقل بالحواس في إدراك الكليات، يتبين أن اتجاه ابن سينا في الإدراك العقلي يعتمد بالدرجة الأولى على المدركات الحسية. أي أن الإدراك الحسي هو القاعدة لكل أفراد النفس، أن النفس العاقلة عندما تستهل الحس تتهيأ لتتلقى في نفسها المعقولات التي تنفصل أكثر فأكثر عن الحس وتقترب بحسب طبيعتها من الوقائع الكلية»[36]؛

---

(32) المصدر نفسه، ص 223.

(33) المصدر نفسه، ص 223.

(34) المصدر نفسه.

(35) المصدر نفسه.

(36) B. C. *de veux Avicenne Paris*, 1900 p. 225.

بمعنى أن الفرق بين إدراك الصور والمعقولات، أن تدرك من طرف الحس الخارجي والداخلي، بينما الكليات تدرك من طرف النفس الإنسانية فقط[37].

ويتبن من هذا العرض كله أن ابن سينا يعد من هذه الناحية واقعياً ولا يختلف عما يذهب اليه ذوي النزعة الواقعية في المعرفة. وذلك لأن ابن سينا أقام خطاً متصلاً وإدراكاً متكاملاً بين الحس والعقل أو بين إدراك الجزئيات والكليات. وترى غواشون أنه عند ابن سينا: تدخل فاعليات الإدراك الحسي والإحساس والخيال في اتصال مباشر مع العقل[38].

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن العقل ينزع الكليات من الجزئيات المحسوسة عن طريق تجريدها من المادة ولواحقها. وإن العقل يدرك إدراكه متخذاً من الإدراكات الحسية ومن التجربة قاعدة له. ومن خلال هذا يبرز الموقف الواقعي للاتجاه المعرفي، وذلك بإبراز دور المدركات الحسية كأساس ينطلق منه الإنسان في تكوين معارفه، واكتساب مفاهيم تجريدية للواقع الخارجي، وبهذا المعنى تتميز المعرفة الحسية بإدراك الجزئي الخاص في مقابل الإدراك الكلي العام، وعليه تتجسد شمولية المعرفة في إطار كلي متكامل يتشكل في مضمونه الحقيقي من الإدراك الحسي والتجريد العقلي. وبذلك تكرس العملية التجريدية لا على أنها منفصلة عن الواقع، وإنما مشتملة عليه. إذاً، عملية العقل التجريدية ترسخ من هذه الناحية كليات المدركات الحسية، التي نحصل عليها في مرحلة الحس الخارجي وفعاليات الذات الداخلية، وبذلك يوصل ابن سينا العقل بالحس، ليصبح الإدراك العقلي بذلك، معبراً عن محتويات الواقع الخارجي ويعكس مفاهيم الأبعاد الحسية. إن عملية التجريد تتمثل في انتزاع المفهوم وفق عمليات العقل التحليلية والتركيبية ثم التمييز بينها، بخصائص أقل عدداً تكون مشتركة بين جميع الأشياء من النوع نفسه، ويتم ذلك بالتمييز والتجزئة، فنحصل بذلك على خصائص معينة جوهرية تشترك فيها جميع أشياء من هذا النوع، فيعمل العقل على تحليل الأخص والأعم الجوهري والعرضي منها، ويرتبها في

(37) Djamil Saliba, Etude sur la mathaphsique..p. 178

(38) A. M. G, *la philosophie d'Avicenne*...p. 106

معنى واحد يشكل في ذاته مفهوماً عاماً يصدق على هذه الأشياء.

وعلى هذا النحو يكون العقل قد أخذ في الإطار المعرفي التجريدي للتمييز والتركيب والتحليل والترتيب لانتزاع المعنى العام. وبذلك تكون هذه العمليات مصاحبة للمعرفة العقلية التجريدية في إدراك الكليات. ولم يكن لتلك العناصر المكونة للعملية التجريدية من أهمية إن لم تكن قائمة في علاقة بالواقع الخارجي ومن خلاله المدركات الحسية.

فوظيفة العقل إذاً تتمثل في كل أبعادها «بالفرز الذهني وبعض الصفات (روابط) الموضوع وعزلها عن باقي الصفات (روابط). . التي يعقلها الإنسان لا بمعزل عن باقي الصفات فحسب، بل عن حوملها أيضاً عن الموضوعات ذاتها»[39].

استناداً إلى ما سبق، يظهر بكل وضوح أن الكليات عند ابن سينا يدركها الإنسان بواسطة العقل وبمساعدة الحواس. وفي هذا العرض للاستفادة العقل بالحس، وتفسير ابن سينا لمدى قدرة الإنسان تحصيل الكليات من الجزئيات وبيان كيف أن عملية التجريد قد أخذت ترتقي في النزع من الأدنى إلى الأعلى، يمثل طريقاً من طريقتين لإدراك الكليات عند ابن سينا.

إلى أي مدى يواصل ابن سينا السير في هذا الاتجاه؟ وإلى أي الحدود ينعكس هذا المنحى على مذهبه في الوجود؟ الإجابة عن هذا السؤال يمكن تحديدها من خلال الكلام عن الحدس عند ابن سينا. أما الإجابة عن السؤال الثاني نستوحي بعض معالمها في الحديث عن علاقة نظرية المعرفة بفلسفة الوجود عند ابن سينا.

ثالثاً: الحدس

المسألة المهمة التي يمكن التعرض إليها لا تكمن في الحكم أو تقييم حقيقة ما ذهب اليه ابن سينا في مجال المعرفة التجريدية، لأن ذلك يشكل في حد ذاته جانباً شبه متكامل في إدراك الكليات اذا ما قيس بنظرية الوجود عند

(39) المعجم الفلسفي المختصر، ص109 ـ 110.

ابن سينا. ولا تكمن أيضاً في تحديد قدرة العقل أو في كيفية تعامله مع إدراكاته فحسب، وإنما المسألة تتجاوز ذلك كله وتنحصر في ضبط عناصر الإجابة عن السؤال السابق؟ نجد من خلال نصوص ابن سينا في النفس وفي الإدراكات الحسية والعقلية، ما يوجه إجابة ذلك السؤال لغير الاتجاه الذي اتجهه ابن سينا في المعرفة التجريدية، حيث نجد تلك النصوص تحمل تفسيراً آخراً يخالف تماماً مفهوم إدراك الكليات عن طريق استعانة العقل بالحواس.

وبحسب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، أن الطريق المفضل عند ابن سينا الذي يقود بالفعل الى المعرفة بالحقيقة والصدق عن طريق الإشراق[40].

ففي الفصل الخاص بـ **القوة النظرية ومراتبها**، وفي الفصل الخاص بـ **اكتساب النفس الناطقة للعلوم**، وفي الفصل الخاص بـ **الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود العقل الفعال وشرحه بوجه ما**[41]، يتبين من خلال استعراض ذلك، أنه هناك طريقاً ثانياً لتحصيل الكليات.

وهذا الطريق بطبيعة الحال يخالف الطريق الأول ضمن النسق المعرفي عند الإنسان، الذي يعتمد فيه الواقع الخارجي للأشياء المادية في تحصيل الكليات والذي يعتمد فيه السير الطبيعي لعمل الحواس والذي يبلغ كماله في الإدراك العقلي.

نجد للطريق الثاني إيحاءات متميزة في القسم المنطقي من **النجاة** في باب الأولويات، يمكن استعراضها بشكل متناثر لتوضيح هذا الطريق أولاً، ثم نحاول معرفة وظيفة ذلك في تحصيل واكتساب الأولويات. يقول ابن سينا عن ذلك «. . . فإذا حدث البسائط في المعاني بمعونة الحس والخيال أو بوجه آخر في الإنسان. . ثم ألفتها المفكرة الجامعة. .»[42] ويقول أيضاً «فإما من جهة التصديق فقد يعينه الحس والخيال عن طريق التجربة أو الحدس. .»[43].

---

(40) La théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne, p. 33.

(41) انظر أيضاً: A. M. G, La philosophie d'Avicenne et son influence en influence en Europe Medievala, p. 104.

(42) انظر **النجاة**، ص 192.

(43) المصدر نفسه، ص 65.

نستنتج من الفقرة الأولى، وهو واضح في الثانية لتحصيل الكليات، أن الطريق الثاني لتحصيل الكليات هو الحدس، وقبل مناقشة المفهوم المعرفي للحدس يمكن التنبيه إلى ملاحظة مهمة تتخلل مذهب ابن سينا، وهي أن طريق الحدس بكونه سبيلاً معرفياً تحصل عن طريقه الكليات ويشكل في حد ذاته موقفاً مناقضاً للموقف الأول. ويمكن الاستفسار عن دوافع هذا الموقف؟ أتتمثل في قصور العقل وعدم اقتناعه به كأداة معرفية؟ أم أن هناك أهدافاً فلسفية أخرى سوف تقام على هذا الأساس؟ على كل حال سوف يبقى لابن سينا المجال لبيان سبب ذلك، وسوف يبقى لموقفه هذا تبريراته المنهجية وتسويغاته الفكرية.

ويمكن أن نستنتج أيضاً أن الحدس يشكل بالنسبة إلى ابن سينا محوراً أساسياً في اكتساب الكليات، وذلك ما يدل عليه قوله «عن طريق التجربة أو الحدس»؛ وقوله «بمعونة الحس والخيال أو بوجه آخر في الإنسان، نلاحظ من هذا أن ابن سينا يضع الحدس دائماً بعد التجربة والعقل باعتباره الإمكانية الأخيرة أو الثانية في معرفة الكليات.

لنرى مفهوم الحدس عند ابن سينا من جهة الاصطلاح ومن جهة الوظيفة التي يقوم بها في إطار تحصيل المعارف لدى الإنسان؛ فالحدس هو «حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، وإصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط. وبالجملة هو سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس انه يستنير من الشمس»[44]. ومن هذا التحديد المبدئي للحدس، يتبين ما يتميز به العارف من سرعة البداهة في الانتقال من مقدمات معلومة إلى مقدمات مجهولة ناتجة منه، فيقتنص الحد الأوسط من تلقاء نفسه مثل الإنسان الذي يرى القمر وأنه إنما يضيء بسبب ضوئه من الشمس.

إن هذا المثال الذي يوضح فيه ابن سينا عناصر الحدس ومفهومه يختلف عما هو عليه في الفلسفة الحديثة. إذ إن الصفة المميزة والغالبة عليه تبين أن الحدس السينوي إشراقي. وعلى كل فإن الحدس بهذا المعنى يشكل مرحلة مهمة في التحصيل المعرفي، ومنعطفاً أهم في فلسفة ابن سينا من جهة أن

---

(44) المصدر نفسه، ص 66.

الحدس سيكون له أثر كبير ليس في نظرية المعرفة فحسب، وإنما ينعكس أيضاً في تسويغ قضايا فلسفية وجودية أخرى.

إن تحصيل المعرفي الذي كان يتمحور الكلام حوله في مرحلة الحس وفي مرحلة العقل وفي درجة التعاضد بينهما، في مقابل ذلك كله يتجه ابن سينا اتجاهاً آخر عكسياً في مرحلة الحدس؛ ففي الطريق الأول كانت المعرفة أو ما يمكن أن يعرفه الإنسان عبارة عن إدراك يدخل ضمن التفاعل الثنائي بين الذات والموضوع في عمل متكامل لإنتاج صور ومعاني المحسوسات الجزئية ثم الكليات. أما في إطار الحدس فيتكلم ابن سينا في اكتساب المفارق.

أي كيف تكتسب النفس الناطقة العلوم والمعارف؟ وعلى هذا الأساس يمكن الإشارة إلى أنه من «الخطأ تصنيف ابن سينا ضمن الفلاسفة الحسيين التجريديين»[45] مع أنه يتميز بإرهاصات واقعية في هذا المجال وانه لا يعتمد على التفسيرات الحسية الحديثة إلا أنه يظل في حدود معينة.

وبصفة عامة ، يتبين طبقاً للنص الذي سوف يأتي بشأن الحدس، أن المعرفة في هذا الإطار تكمن في ما يفيض من العقل الفعال على النفس. وتتميز هذه المعرفة مبدئياً بميزتين أساسيتين: **الأولى**، في أنها تختلف عن المعرفة التجريدية، والثانية أنه في هذه الخطوة يتم مباشرة حدس الكليات وفي هذا كله إشارة إلى عملية الاتصال أو نظرية الاتصال التي يتم بها اتصال العقل البشري بالعقل الفعال. وهذا ما يطلق عليه في مذهب ابن سينا بـ فلسفة الإشراق، بحسب ما ذهب إليه الكثير من الباحثين، أو بحسب ما يمكن استنباطه من مؤلفات ورسائل ابن سينا وبخاصة المتأخرة منها كـ **الاشارات والتنبيهات وقصة حي ابن يقظان ورسالة طير ورسالة العشق**؛ هذه البحوث يتجلي ويتبلور فيها بشكل واضح هذا الجانب من فلسفته. هذا الجانب الذي يبرز تفكير ابن سينا المعرفي ويميزه بخصوصيات تترك آثارها في توجيه نظرية المعرفة عنده سواء بالنسبة إلى الفكر الفلسفي السابق عليه أو اللاحق له.

ويمكن استجلاء موقف ابن سينا من خلال هذا النص المطول، يقول ابن سينا

(45) A. F. ahouany, *la connaissance et la psychologie d'Avicenne*, in revue du Caire, p. 39.

«واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم المتفاوت، فان من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى. فإن كان ذلك الإنسان مستعداً لاستكمال في ما بينه ويبين نفسه، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً ـ وهذا الاستعداد يستدعي في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريجة تعليم بل يكون شديد الاستعداد الثاني حاصل له بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ـ وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً.

«ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخلية أيضاً فتحكيها المتخيلة بأمثلة محسوسة ومسموعة. . .»[46].

يتبين من هذا النص أن التعلم يأتي في درجة أدنى بالقياس إلى الحدس، بل إن الحدس يحتوي في ذاته على التعلم من حيث إن الحدس يشكل مرحلة نهائية في اتجاه ابن سينا المعرفي. وعلى هذا الأساس، فإن المتعلم سواء حصل له العلم من معلم أو من ذاته، فان ذلك يتوقع على امكانية الاستعداد التي يملكها الفرد في تقدير درجة تلقي المعارف من نفسه وليس عن طريق التلقين، وذلك لحضور ومثول التصور عنده دفعة واحدة. وهذه المرحلة هي التي تسمى حدساً. وقوة الحدس لابن سينا ليست بمقدرة كل الناس. وإنما هي مقتصرة على البعض فحسب، إضافة إلى ذلك، تختلف هذه القوة من شخص الى لأخر. وكلما اكتسب الانسان هذه القوة الحدسية وحاز على تلك الامكانية، أصبح اتصاله بالعقل الفعال ممكناً.

وإذا كانت عملية المعرفة التجريدية ـ كما رأينا عند ابن سينا ـ تقوم على أساس العلاقة المباشرة بين العقل والتجربة؛ فإن ابن سينا في هذا المجال قد أقام بينهما وسيطاً هو العقل الفعال ومهمته هو إحداث المعقولات في العقل الإنساني، والاتصال بالعقل الفعال الذي يعبر عنه ابن سينا بالحدس، يمكن

(46) ابن سينا، النجاة، ص 167.

أن يتم منذ المرحلة الهيلاونية (العقل الهيولاني). يقول ابن سينا في معنى ذلك أن هذا «الاتصال علته قوة بعيدة هي «العقل الهيولي»، وقوة كاسبة هي العقل بالملكة، وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى نشأت بملكة متمكنة وهي المسماة العقل بالفعل»[47].

فالقوة أو العلة البعيدة بحسب شرح الطوسي هي الاستعداد الإنساني العام؛ والقوة المتوسطة هي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية؛ والقوة القريبة هي العقل بالملكة الذي يختلف عن الهيولاني بأنه يباشر العقل جزئياً وبدافع من النفس التي تتوجه إلى مصدر الإشراق الذي هو العقل الفعال.

وفي نظر ابن سينا، نجد أن الاتصال بالعقل الفعال لا يحدد موقع الإنسان من هذا الكون فحسب، وإنما يحدد محتوى نظرية المعرفة. إذ إن العقل الفعال يشرق على العقل الإنساني الكليات المعارف عندما يبلغ درجة الاستعداد. يعني أن حصول المعقولات لا يتم بالدرجة نفسها عند جميع الناس، فقابلية التلقي تختلف عندهم ومما يحقق هذا «أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل على ضربين من الحصول؛ فتارة يحصل بالحدس وتارة يحصل بالتعلم ومبادئ التعلم ـ الحدس؛ فان الأشياء تنتهي إلى لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين. .»[48].

ويكمن مضمون هذا المعنى، بأن المعرفة الحدسية تتم عن طريقة معرفة الحد الأوسط أما بالحدس أو التعلم. وبذلك تصبح المعرفة الحدسية ممكنة لبعض الناس فحسب، الذين يصبحون قادرين على إدراك الكليات مباشرة بواسطة قوة أو ملكة فطرية يسميها ابن سينا العقل القدسي الذي يعده ابن سينا

---

(47) ابن سينا **الإشارات والتنبيهات**، ج 2 تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر 1960، ص 377.

* شرح نصر الدين طوسي، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(48) ابن سينا، **النجاة**، ص 167.

هبة إلاهية منحها الله لفئة قليلة من الناس. يقول ابن سينا لشرح القوة القدسية ما يلي: «ولعلك تشتهي تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها فاستمع: ألست تعلم أن للحدس وجوداً وأن للناس فيه مراتب وفي الفكرة؟ فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة، ومنهم من له فطانة إلى حد ما، ويستمتع بالفكرة. ومنهم من اتفق من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس»[49] ويولي ابن سينا العقل القدسي اهتماماً كبيراً في تفسير النبوة.

إذاً، يمكن للحدس أن يقع للإنسان بنفسه أو أن ينعقد في ذهنه القياس دون اللجوء إلى معلم.والحدس عند ابن سينا مهما خضع للقياس والتفاوت البشري، فانه يظل مرتبطاً بمفهوم الاتصال بالعقل الفعال. «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وبشدة الاتصال بالمبادئ العقلية، إلى أن يشتعل حدساً.أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء أما دفعة أو قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشمل الحدود الوسطى..»[50] نستنتج أن المعرفة الحدسية تقتصر على بعض الناس دون البعض. إذ يتوقف ذلك على صفاء النفس وشدة قابلية الاتصال بالمبادئ العالية. بحيث يكون الشخص ملهم بالعقل الفعال، فيقبل منه كل شيء فترتسم في نفسه عبر هذا الاتصال الصور الموجودة في العقل الفعال.

ويبرهن ابن سينا على حقيقة اتصال النفس البشرية بالعقل الفعال بمبدأي القوة والفعل؛ فالعقل النظري هو دائماً بالقوة ولا يحقق ذاته. وإنما يوجد ما به يخرج إلى الفعل. فيصبح عاقلاً بالفعل.

وهذه القوة التي تخرج النفس الإنسانية من القوة إلى الفعل هي قوة مفارقة لهذا العالم، وهي العقل الفعال. يقول ابن سينا حيال هذا المعنى «إن القوة النظرية في الإنسان أيضاً تخرج من القوة إلى الفعل، بإنارة جوهر هذا شأنه، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد العقل لا بذاته، وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولة. فإذاً هاهنا شيء يفيد

(49) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 380.

(50) ابن سينا، **النجاة**، ص 167.

النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات. وهذا الشيء إذاً بذاته عقل ولو كان بالقوة عقلاً لامتد الأمر إلى غير نهاية... وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً، وكان يكفي وحده سبباً لإخراج العقول من القوة إلى الفعل وهذا الشيء يسمى بالنسبة إلى العقول... عقلاً فعالاً...»[51].

إذاً، المعقولات بحسب تعبير ابن سينا، لا يمكن حصولها في النفس إلا عن طريق المبدأ الذي تتصل به النفس الإنسانية، لتتلقى الصور المعقولة المطابقة للواقع الحسي. ويشبه ابن سينا ذلك المبدأ إلى «النفس بضوء الشمس إلى إبصارنا، التي هي مبصرة بالقوة فإذا وقع ضوء الشمس على الشيء المبصر الذي هو بالقوة أصبح بعد ذلك بالفعل»[52] فكذلك بالنسبة إلى العقل الفعال في علاقته بالنفس الإنسانية.

وبما أن العقل الفعال يتحد بالنفس الإنسانية في عملية تكتسب من خلالها النفس، فإن النفس في هذه الحالة تتلقى المعقولات بصورة لامادية. ومن هذا المنطلق فالعقل الفعال هو في ديمومة مستمرة بالنفس الإنسانية يفيض عليها الصور الكلية ومن خلال فكرة القوة والفعل يدلل ابن سينا على كيفية ذلك الاتصال بالعقل الفعال الذي هو محلاً للحقائق الكلية التي يشرقها على النفس. وبناء على ذلك، فإن العقل الفعال هو الذي يعطي العناصر الموجودة في عالم الكون والفساد صورها؛ فالصور بهذا المعنى موجودة بالفعل في العقل الفعال. بينما يبرر وجود تلك الصور في الجزيئات المحسوسة من جهة أنها منفعلة في إطار جدلية الذات بالموضوع.

إن القاعدة الإشراقية التي اعتمدها ابن سينا مدينة لنظرية الفيض التي تبناها الفارابي قبله. وعلى هذا الأساس يجدر القول إن إدراك الكليات بحسب ابن سينا ـ يستند إلى أصول المعرفة الفيضية الإشراقية ـ وبذلك فالعقل مهما بلغ في تجريداته النظرية بمعونة الحس في الوصول إلى الكليات، يبقى دائماً وفي هذا المستوى بالذات قاصراً أمام الاتجاه الإشراقي. ويشير الدكتور أحمد

---

(51) المصدر نفسه، ص 194.

(52) المصدر نفسه، ص 147.

أمين إلى الأبيات التالية ليعبر عن عجز الإنسان عن إدراك الكليات بقوله «وما ينسب إلى ابن سينا في عجز الإنسان عن إدراك الحقائق قوله:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها   وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلاّ واضعاً كف حائر   على ذقن أو قارعاً سن نادم»[53]

فمعرفة الحقائق إذاً هي الاتصال بالمعقولات، وإدراك الكليات يحتاج إلى نور العقل الفعال. وهو خارج عنا. ولهذا السبب تسمى فلسفة ابن سينا بـ الفلسفة الإشراقية لإشراق العقل الفعال إلى النفس واتحاد إدراك العقل بماهية العالم. ومن هنا تكون الصور التي تفيض على النفس مطابقة مع الصور التي تحملها المادة.

من هذا المنطلق تتغير الإشكالية المعرفية بالنسبة إلى ابن سينا من معرفة ترتكز على المعطيات الحسية آخذة بعين الاعتبار الواقع الخارجي للأشياء المادية في انتزاع الصور والمفاهيم المتطابقة لما هو عليه الواقع الحسي، إلى معرفة حدسية اشراقية تهب الأشياء الصور المفارقة. وعليه فإن الإنسان لا يدرك الكليات الاّ من جهة اتصاله بالمبدأ الكلي الذي يعطي للأشياء المادية صورها ووجودها الحقيقي. وبذلك يتجاوز هذا المبدأ العقل النظري وحدوده التجريدية، لأن الكليات بهذا المعنى تحصل في الإنسان من غير اكتساب. ولا يدري من أين تحصل وكيف تحصل. وعلى هذا الأساس ينحى ابن سينا منحىً وفيضاً إشراقياً يسم كامل مذهبه، وعلى أساسه يفسر نظرية وجود وبعض المسائل الفلسفية الأخرى. وهذا ما سوف نراه في الفصل القادم المتعلق بانعكاس نظرية المعرفة على بعض القضايا الفلسفية الأخرى في مذهب ابن سينا.

(53) احمد أمين، من مقدمة حي ابن يقضان، دار المعارف ـ مصر 1952، ص 8.

الفصل الرابع

تطبيقات نظرية المعرفة

أولاً: علاقة نظرية المعرفة بنظرية الوجود

إن مناقشة المنحى المعرفي في علاقته بالوجود عند ابن سينا، تطرح كلية المسائل المتعلقة والمقومة لتفسيراته في نظرية الوجود.إن نشأة الكون عند ابن سينا تتحدد ضمنياً بنظرية الفيض، التي تبناها مع بعض الإضافات من الفارابي. وعلى هذا الأساس نجد أن نظرية الفيض من حيث هي نظرية مقومة لنظرية الوجود وأساس لها، تحدد علاقة نظرية المعرفة بنظرية الوجود من جانبين، **الجانب الأول**، يتمثل في فيض الموجودات المفارقة عن واجب الوجود أو العقل الأول؛ و**الجانب الثاني**، ينحصر في عالم الكون والفساد، أي العالم الخارجي. وتستند نظرية الفيض عند ابن سينا بحسب جميل صليبا، إلى ثلاثة مبادئ: **المبدأ الأول**، هو انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب فالإله واجب بذاته، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالإله؛ أما **المبدأ الثاني**، فيتمثل في أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد؛ و**المبدأ الثالث**، الذي أخذ به ابن سينا هو مبدأ الإبداع أو التعقل[1].

يقسم ابن سينا إذاً الموجودات إلى واجب وممكن؛ فالممكن الوجود بذاته يتمثل في جميع الأشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود، أي أن في طبيعتها أن توجد وأن لا توجد. أما واجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن فرضه غير موجود واذا فرض غير موجود عرض منه محال[2]، إن ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، ويدخل في هذا الإطار كل ما هو مدرك. إذاً المحسوسات ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود بغيرها. ولذلك نجد من أهم المبررات التي دفعت ابن سينا إلى تبني نظرية الفيض، تتلخص

---

(1) جميل صليبا، من افلاطون الى ابن سينا، ص 84 ـ 87.

(2) ابن سينا، النجاة، ص 224.

في أن توظيف نظرية الواجب والممكن مهمة على صعيد تفسير حدوث الكون وتفسير نشوء الكثرة من الوحدة.

يفسر ابن سينا كيف تصدر الكثرة عن الوحدة، أي كيف تفيض الموجودات عن الله، في إطار تصوره لحيز الابداعات عن العقل الأول التي تنتهي عند فلك القمر وكرة الهواء المحيط بالأرض[3]؛ ونستنتج من عملية الصدور أن هناك ثلاثة أشياء تصدر عن العقل: الأول «فإن قيل: من أين جاءت هذه الكثرة؟ فنقول: لأن الأول تعالى، واجب وعلم ذاته فيعلمه الأول وجب عنه عقل وذلك العقل علم الأول وعلم ذاته، فيعلمه الأول وجب عنه عقل ويعلم ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك الأطلس يعني الفلك الأقصى، والفلك الأول الذي هو العرش»[4].

وعلى هذا الأساس نجد أن كل عقل يحتوي على ثلاثة اشياء. إضافة إلى ذلك أن العقول المفارقة كثيرة العدد وهي لم تصدر كلها مباشرة عن الإله وإنما لها مصدر أعلى. ثم تتعاقب العقول في التعقل، ويستمر هذا التعقل في صدور عقول ونفوس وأفلاكٍ حتى ينتهي الإبداع إلى العقل ـ العاشر، وهو العقل الفعال الذي يدبر ويشرف على عالم الكون والفساد «وما يحدث في عالمنا إنما يجب عنه بمعاضدة الأفلاك، فالأفلاك تتحرك تحركاً شوقياً فيلزم من قرب الكواكب وبعدها ـ وخصوصا الشمس ـ الحرارة والبرودة، فتحدث الأبخرة والأدخنة تتصاعد منها، وتحدث منها الآثار العلوية وما يبقى في الأرض.. تحصل منه المعادن ثم إن وجد امتزاجاً أكثر يحدث النبات ثم إن وجد امتزاجاً آخر يحصل الحيوان غير الناطق وان وجد امتزاجاً آخر... يحدث الإنسان»[5].

إذاً، إن الجانب الأول من نظرية الفيض يتمثل في الأشياء المفارقة التي تحتوي على ثلاثة أشياء العقل والنفس والفلك؛ فالإله لا يبدع إلا العقل

(3) ابن سينا رسالة العروس، مجلة الكاتب، السنة السابعة، المجلد11، ج 3، نيسان/أبريل 1952، ص 396 ـ 399.

(4) المصدر نفسه، ص 398.

(5) المصدر نفسه.

الأول، أما العقل الأول فيلزم عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني والفلك الأقصى ونفسه. وعلى هذا النحو تستمر الإبداعات إلى أن ينتهي الفيض إلى العقل العقال.

أما إذا انتقلنا إلى ما يتضمنه عالم الكون والفساد، وجدنا أن الأجسام في هذا العالم تتألف من مادة وصورة، فالمادة هي المحل الذي يتقبل الصورة والصورة هي ما به تتقوم المادة.

ولكي نفهم حقيقة ما يذهب إليه ابن سينا في هذا الإطار. وجب مناقشة كثير من المسائل النظرية المتعلقة بنظرية الوجود عنده، أو ما يمكن أن يحدد مقوماته، حتى نتبين موقفه أولاً واتجاهه العام ثانياً، ثم نتبين الى أي مدى ينعكس منحاه المعرفي في تفسيره للوجود.

لقد رأينا في ما عرض سابقاً أن هناك طريقين أو اتجاهين في إدراك المقولات، **الأول** هو طريق انعكاس الواقع الخارجي في الإدراك العقلي وحصول المقولات عن طريق التجريد، والثاني هو الحدس. وبذلك يكون في مقدرة الإنسان أن يعرف حقيقة الوجود سواء بالتدرج من الإحساس إلى التجريد العقلي أو بما يشرقه العقل الفعال على النفس الإنسانية. لتوضيح هذا الجانب بالذات، ارتأينا أن نقدم هذا الإطار التطبيقي لعلاقة نظرية المعرفة بنظرية الصورة والمادة.

وقبل التعرض لمناقشة نظرية ابن سينا للمادة والصورة، يمكن إبراز رأي د.غسان فنياس بشأن انفصال الصورة عن المادة؛ حيث يقول «لا تنفصل المادة عن الصورة الا في الذهن أما في الواقع فإن العملية ليست ممكنة، إن كل منهما لا يوجد واقعياً إلا بوجود الآخر، لأن الوجود هو ثمرة لاجتماعهما»[6]، أي أن انفصال المادة عن الصورة يكون في الذهن فحسب، عندما يجرد العقل المفاهيم العامة للموجودات موضوع المعرفة.

وفي مفهوم ابن سينا لعلاقة المادة بالصورة، يرى أن الصورة لا تنفك عن المادة وأن المادة لا تنفك عن الصورة؛ فالمادة «الجسمانية يستحيل أن

---

(6) تاريخ الفلسفة العربية، المطبعة الجديدة ـ دمشق 1982، ص 281.

توجد بالفعل متعرية عن الصورة»[7]؛ إذاً، إذا كانت المادة لا يمكن أن يتحقق وجودها إلا بالصورة ففي هذه الحالة تتمتع المادة بوجود بالقوة والصورة بوجود بالفعل. إلا أن ابن سينا يرى أن المادة تتضمن بالضرورة صورة جسمية إضافة إلى الصورة النوعية. ويرى الدكتور إبراهيم مدكور، أنه لا وجود للمادة الجسمانية إلا بوجود الصورة. كما إنه لا وجود للصورة الجسمانية الا بوجود المادة فهما متلازمتان[8] وهكذا فالصورة الجسمية لا توجد منفصلة عن المادة[9].

إن تلازم المادة والصورة ارتبطت عند أرسطو بالمادة والصورة النوعية، ولم يتعرض إلى الصورة الجسمية. وبذلك يكون أرسطو من جهة قد حول نظرية المثل الأفلاطونية واستبدلها بنظرية الصورة والمادة. إلا أنه يسند للصورة الصفة المطلقة، ومن جهة أخرى فتح المجال لتفسيرات فلسفية لاحقة عملت في نظرية الصورة والمادة الأرسطية نقداً وتحليلاً، فأضافت لهذه النظرية تأويلات وإضافات دقيقة في إطار تفسير الموجودات الخارجية.

وانطلاقاً من هذا، تجاوز ابن سينا التفسير الأرسطي في تحديد وظيفة الصورة والمادة، فميز بين الصورة النوعية والصورة الجسمية. لقد قال بصورة أخرى يسميها أحياناً «بالصورة الجسمية وتارة يطلق عليها الجرمانية وهذه الصورة تختلف عن الصورة التي يسميها أرسطو بالصورة النوعية، أي أن ابن سينا قد ذهب إلى أن لكل جسم طبيعي صورتين جسمية أو جرمانية وصورة نوعية»[10].

ويحدد ابن سينا الصورة الجسمية على أنها مقومة ومكونة للمادة، ونجد من هذا الجانب أن الأجسام تتألف من مادة جسمانية وصورة جسمانية؛ فالجسم «إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاداً ثلاثة، فالذي

---

(7) ابن سينا، **الشفاء الالهيات** ج1، المقالة الثانيةالفصل الثالث تقديم ابراهيم مدكور تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، القاهرة 1960 ص 72.

(8) مقدمة ابراهيم مدكور، **لالهيات** ابن سينا، **الشفاء**، ص 13.

(9) Ghassan finiancs, *Les grands divisions de l'être «Mawjud» selon Ibn Sina*, Edition Universitaire, Fribourg Suisse 1975, p. 78.

(10) محمد عاطف العراقي: **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، دار المعارف، مصر 1969، ص 136.

يفرض أولاً هو الطول والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق. وليس يمكن غيره؛ فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم وهذا هو المعنى منه هو الصورة الجسمية»[11]. تتحدد الصورة الجسمية مبدئياً بأنها صورة الامتداد. ويوضح ابن سينا الصورة الجسمية أكثر بقوله «إنها طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا تخالف لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية، وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها. فلا يجوز أن تكون جسمية محتاجة إلى مادة، وجسمية غير محتاجة إلى مادة واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته، وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق»[12]؛ أي «أن الأجسام بما هي أجسام لا تختلف من حيث الصورة الجسمية المكونة لها، وانما تتباين من جهة حلول الصورة النوعية فيها ذلك لكون الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له، ولتكن هي الهيولى الأولى فاعرفها. . .»[13].

ويتبين من طبيعة الصورة الجسمية عند ابن سينا، أنها تحتاج إلى هيولى لكي توجد. أي أن الصورة محتاجة إلى هيولى ولا يستوي للصورة وجود إلا بوجود الهيولى. إذاً الصورة الجسمية تحتاج إلى الهيولى لتعينها وتشخصها وهي مقارنة للشيء الذي توجد به أو معه.

ويوضح ابن سينا علاقة الصورة بالمادة بقوله «أنت تعلم أن الصورة الجرمية إذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبقَ المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل»؛ وما يذهب إليه ابن سينا في هذا المعنى هو أنه ليست الهيولى علة لوجود الصورة الجسمية، وإنما تربطهما علاقة تحقق الأولى بالثانية. ولذلك لا وجود للمادة الجسمانية إلا بوجود الصورة

---

(11) ابن سينا: **النجاة**، ص201.

(12) ابن سينا: **الشفاء الالهيات**، ج1، المقالة الثانية، الفصل الثاني، ص 71.

(13) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 159.

ولا وجود الصورة الا بوجود المادة. ويوضح الدكتور غسان فينانس، تأكيد ابن سينا على «أن المادة لا تنفصل واقعياً ابداً عن الصورة، وأن المادة هي جوهر بالفعل عن طريق الصورة الجسمية فقط»(14).

وبهذا المعنى تصبح الصورة الجسمية علّة في تجوهر المادة، فالمادة لا تنفصل أبداً عن الصورة الجسمية وليس لها وجود خاص متعين بذاتها ولكن لها وجود قابل للتأثير(15)، أي أن الهيولى تتعين بتأثير من الصورة الجسمانية. يقول ابن سينا في ذلك «قد صح أن المادة الجسمانية إنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وأيضاً فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو إما أن تكون بينهما علاقة المضاف، فلا تعقل ماهية كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر»(16).

إذاً، علاقة المادة الجسمية والصورة الجسمية، هي علاقة فعل متبادل وعلاقة تلازم، ذلك لأن العلاقة بينهما إما أن تكون علاقة «بين العلة والمعلول، وإما أن تكون العلاقة بينهما علاقة تكافؤ ليس أحدهما علة ولا معلولاً للآخر ولكن لا يوجد أحدهما إلا والآخر يوجد»(17).

ويتساءل ابن سينا بعد ذلك أي منهما يكون علة للآخر؟ وينفي أن تكون المادة علة لوجود الصورة وذلك لأن المادة إنما هي مادة لأن لها قوة القبول والاستعداد، ثم إنه من غير الممكن أن يكون شيئاً بالقوة سبباً لشيء بالفعل؛ فإن كانت المادة سبباً للصورة فيجب أن تكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة؛ فالمادة ليست إذاً علة للصورة فهي لا تؤدي أي دور في وجود الصورة باستثناء تقبلها(18)؛ فالمادة إذاً لا يمكن أن تكون علة للصورة بوجه من الوجوه؛ فبالصورة وحدها يجب أن تتعين المادة. ولذلك فتقدم الصورة على المادة ليس في مستوى الزمن وإنما في مستوى الذات. إن هذه

---

(14) G. F, *Les grandes divisions de l'être*, p. 72.

(15) Ibid p. 76.

(16) ابن سينا : **الشفاء الإلهيات**، ج1، المقالة الثانية، الفصل الرابع، ص 80.

(17) المصدر نفسه، ص 81.

(18) G. F. Les grandes divisions de l'être « Mawjud » p. 82.

الأولوية هي نفسها القائمة بين العلة والمعلول وبين الله والعالم[19].

ولا يقتصر ابن سينا على الصورة الجسمية، بل الصورة الجسمية تحتاج إلى الصورة النوعية؛ «فالصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية موجودة للهيولى قائمة بها والهيولى وجودها بغيرها فان وجودها بالصورة الجسمية وهي الاتصال والاقطار»[20] أما من حيث صورة الجسم الخارجية فهذا من وظيفة الصورة النوعية والصور عند ابن سينا «إما صور لا تفارقها المادة وإما صور تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها»[21].

وبصفة عامة نجد أن العنصرين المقومين للجسم عند ابن سينا هما المادة والصورة النوعية؛ «ففي مادة الجسم الطبيعي صوراً أخرى غير الصورة الجسمية فلها صور مناسبة لباب الكيف ولباب الأين»[22] فالمادة دائماً بالقوة والصورة مبدأ موجود بالفعل. وهذان العنصران تشترك فيهما جميع الأجسام سواء في العالم المفارق أو في عالم الكون والفساد. وعلى هذا الأساس «فالأجسام الطبيعية إذا اخذت على الإطلاق من المبادئ المقارنة مبدآن فقط (أحدهما) المادة (والآخر) الصورة. ولواحق الأجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المعقولات التسعة»[23].

ويفرق ابن سينا بين الصورة والعرض؛ فإذا كانت المادة هي المحل الذي يتقبل الصورة، فالصورة هي ما يحل في المحل؛ فالصورة إذاً «تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها، والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه والأعراض بعد المادة بالطبع والصورة قبل المادة بالعلية والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية»[24].

وما يمكن فهمه من مفهوم الأعراض عند ابن سينا، هو ما يلحق

---

(19) د. غسان فنيانس، تاريخ الفلسفة العربية، ص 281.

(20) ابن سينا: **التعليقات**، ص 64.

(21) ابن سينا: **الشفاء الالهيات**، ص 87.

(22) ابن سينا: **النجاة**، ص 99.

(23) المصدر نفسه.

(24) المصدر نفسه.

بالأجسام من كيفيات وصفات من تأثير الصورة النوعية. اذاً، فلكل جسم من الأجسام الطبيعية مادة وصورة وأعراضاً. ونفهم من الأعراض بأنها هي الأمور التي اذا تصورت مادته تصورته ونمت نوعيته لزمته أو أعرضت له من خارج[25] والأعراض من هذا الجانب لاحقة بالصورة النوعية «فصورة المادة مثلاً قوة أقامت هيولى الماء نوعاً وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة المحسوسة والثقل. . . »[26].

إذاً، الصورة من حيث هي مقومة للمادة لا يمكن للحس بلوغها، بينما يبلغ الحس الأعراض الناتجة منها كالرطوبة والبرودة وبقية الخواص والكيفيات المحسوسة. وعلى هذا الأساس ترتبط نظرية المعرفة في جانب من جوانبها بمعرفة العلاقة بين هذه الأعراض المحسوسة من جهة، وتجريد المفاهيم العامة لصور الأشياء من جهة أخرى.

بعد استعراض نظرية المادة والصورة. نلاحظ أن ابن سينا في معالجته لنظرية الوجود يعتمد في منهجه على الثنائية المتمثلة في واجب الوجود وممكن الوجود، الله، والعالم الصورة والمادة.

إن تأكيد ابن سينا على تلازم المادة والصورة، اذ نجد أن الصورة في حد ذاتها غير منفصلة واقعياً بل ذهنياً فحسب، لأن انفصالها في الواقع غير ممكن وعلى هذا الأساس تتجلى نظرية المعرفة في انشاء مفاهيم الموجودات. وعلى الرغم من الثنائية المنهجية في نسق ابن سينا الفلسفي، ترى غواشون أنه يميل في مذهبه العام الى الوحدة ولا يبلغ الحلولية لأن الماهيات في حاجة إلى هذا التعديل الآتي من الخارج لتحصل على وجود متميز حقيقة عن الماهيات[27].

ويمكن فهم ما تذهب اليه غواشون من خلال التقييم الذي قدمه د.غسان فنيناس، لمسألة الخلق عند ابن سينا عندما يقول «تصدت فلسفته لمسألة الخلق وعالجتها بشكل واضح، إن كل الأشياء بحسب مفهومه عن الخلق

(25) ابن سينا **الشفاء الطبيعيات**، المقالة الأولى، الفصل السادس، ص 34.

(26) المصدر نفسه»، ص 34 ـ 35.

(27) AMG, *La philosophie d'Avicenne et son influence*, p. 52-53.

محاطة بوجود المبدأ الأول الذي يصدر عنه الوجود الكلي المضاف إلى ذوات المخلوقات الممكنة ليحققها بالفعل»[28].

وأخيراً، فإنه على الرغم من الثنائية المنهجية التي اعتمدها ابن سينا في تفسيراته وتحليلاته، فانه قد انتهى في الأخير إلى نسق فلسفي أساسه مبدأ الأحادية.

ثانياً: تفسير الأحلام وتأويلها

عندما يكون الأمر بصدد التعرض لمسألة تفسير الأحلام، يتبادر إلى الذهن سؤال مهم، ليس عند ابن سينا الفيلسوف فحسب، وإنما عند ابن سينا الطبيب أيضاً، وذلك لاعتبارين اثنين:

أولهما، يتمثل في أنه من شأن الممارسة الطبية أن تطرح التأويلات الميثولوجية جانباً، وتفتح مجالاً أمام الطب النفسي (التحليل النفسي)، لتأثير تفسير الجهاز الفيزيولوجي على الظواهر النفسية عند الإنسان.

وثانيهما، يتمثل في حقيقة التحليل النفسي الذي مارسه ابن سينا، فأفاد واستفاد منه الكثير من التجارب التي ترتبط بعلاقات متداخلة بمسألة الحلم. ولابن سينا في هذا المجال تحليلات كثيرة لأعراض مرضية متميزة[29] وإبراز مثل تلك الحالات تظهر مكانة ابن سينا في المعالجة النفسية، التي تشكل في مجملها إرهاصات في التحليل النفسي على مستوى خصوصيات عصره على الأقل، وانعكاس مضمون ذلك كله في تفسير الأحلام.

والسؤال الذي يمكن طرحه يتمثل في ماهية الشروط الموضوعية التي تصاحب الحلم، ومن ثم ما هي العلاقة التي يمكن استجلاؤها بين العلم والواقع؟ وقبل الاجابة عن هذين السؤالين وجب معرفة الحلم عند بعض السابقين على ابن سينا.

بصفة عامة يتحدد الحلم بأنه حالة نفسية طبيعية تعتري الطبيعة البشرية.

---

(28) فلسفة الوجود عند ابن سينا، مجلة التراث العربي، ص 91.

(29) انظر رحيم زادة: **نبذة من حياة ابن سينا السياسي**، ص 16 ـ 17.

ولا يمكن في الواقع «اعتبار الحلم أداة معرفية بقدر ما هو نشاط عقلي يحدث أثناء النوم. وهو سلسلة من الصور والأحداث التخيلية، التي يمكن أن يكون لها معنى نفسي أو محتوى يمكن بلوغه بالتفسير والتأويل»[30]؛ فأول الحلم ـ في فلسفات مثالية ـ اعتبر شكلاً من أشكال الشك، ومنهجاً فعالاً في تهديم الواقع الخارجي للأشياء المادية. وبالتالي نفى كل فعل للحواس في إنتاج أي تصورات أو مدركات حسّية.

وعلى هذا الأساس، طرحت المسألة على مستوى الحلم واليقظة. حيث يتعذر التمييز على من يريد أن يعرف إذا كان نائماً أو يقظاً؟ «إنك لترى أن مجال الشك هناك كبير، حيث إن التمييز بين اليقظة والحلم يتساويان ولكل حالة من الحالين حقيقته، وعلى هذا النحو تتساوى حماستنا وثقتنا في إثبات حقيقة لكل عالم من هذين العالمين»[31].

إذاً، النظر إلى عالم الحلم وعالم اليقظة يحمل الكثير من الشك في عمل الحواس ويعدّ مساهمة فعالة في تدعيم وجهة نظر أفلاطون الفلسفية؛ إذ يصبح اليقين لكل العالمين ممكناً. وعلى هذا الأساس، تظل الأحلام دعامة قوية لنظرية المثل الأفلاطونية في مستواها الفلسفي. حيث يتجسد التطابق بين تأويل الحلم وما ذهب إليه أفلاطون في اتجاهه النظري المعرفي.

وفي استقصاء جانب الحلم عند ابن سينا، سوف يكون الاعتماد على الفصل الخاص بالمتخيلة. ذلك لأن الحلم صورة ناتجة من عمل المتخيلة الذي يقوى أثناء النوم وإثر تخلصها من أعمال اليقظة. ويعطي ابن سينا في آخر هذا الفصل مجمل ما يذهب إليه في السّياق النظري والعملي للأحلام واليقظة على حد سواء.

لقد سبق الكلام في وظيفة المتخيلة بكونها أداة معرفية ضمن سلسلة الحواس الباطنية؛ حيث تعمل في تشابك وتداخل مع بقية الحواس الأخرى في الإدراك الواقعي للعالم الخارجي. وسبق الكلام أيضاً في العوائق التي تحد

---

(30) موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ترجمة عبد المنعم الحنفي، دار العودة، ج 2، ص 239.

(31) أفلاطون ثياتيتوس، ص 58 ـ 59.

من فاعلية المتخيلة، كانشغال النفس بالحس الظاهر وصرف المتخيّلة إلى ذلك. إضافة إلى حالات أخرى تضعف عمل المتخيلة، وإذا زالت تلك العوائق، ويظل ذلك الانشغال، تنشط المتخيلة كما هو الحال في النوم[32].

في ضوء ما تقدم، تظهر بعض العناصر المعينة التي تفيد في معرفة مصدر الأحلام؛ «فالمتخيلة بكونها أداة معرفية فعملها من حيث المبدأ ليس خالصاً لها، وإنما توجد فاعليات أخرى تشاركها وتحدّ من حيويتها، إلا أن التخيلّ في حالة النوم وفي حالات أخرى يمكنه أن يقوم ويقبل على المصورة ويستعملها، ويتقوى اجتماعهما معاً فتصير المصورة أظهر فعلاً، فتلوح الصورة التي في المصورة في الحاس المشترك، فنرى كأنها موجودة خارجاً لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل عنها وإنما يختلف بالنسبة؛ وإذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل، كان حاله كحال ما يرد من خارج. ولهذا يرى الإنسان المجنون والضعيف والنائم أشباحاً قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة، ويسمع أصواتاً كذلك. فإذا تدارك التميز أو العقل شيئاً من ذلك، وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه اضمحلت تلك الصور والخيالات..»[33].

نلاحظ من خلال هذا النص، أن ابن سينا يجمع بين عالم الحلم وعالم اليقظة، إلا في حالة تدخل العقل، ونلاحظ أيضاً أن الأحلام تبدو في هذه الحالة وفي حالات مرضية أخرى، كما لو كانت حقيقة تطابق الواقع الخارجي. لأن ما ينطبع في الحس المشترك هو من الواقع الخارجي أي من الجزئيات المحسوسة.

ونسجل من جانب آخر، أن ابن سينا يعتبر مفهوم نظرية الأحلام مدخلاً مهماً في تفسير النبوة؛ فيقول وهو بصدد تفسير العلاقة بين عالم الحلم وعالم اليقظة ما يلي: «... وحالة إدراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها، فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة وكثيراً ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم كالإغماء، وكثيراً

(32) ابن سينا، **الشفاء، الفن السادس**، ص 165 ـ 166.

(33) المصدر نفسه، ص 167.

ما يرون الشيء بحاله وكثيراً ما يتخيل لهم مثاله..»[34] إذاً، تدخل المتخيلة في صنع الأحلام كما تساهم أيضاً في محاكاة الأمور الغيبية.

والكلام عن عالم الحلم وعالم اليقظة، يحيلنا رأساً إلى مسألة تطرق إلى مضمونها أفلاطون، فألغى دور الحس في الحلم؛ فما هي علاقة الحلم بالحواس عند ابن سينا؟ أي هل يبقى للإنسان ارتباط في حالة الحلم بمؤثرات حسية خاصة، علماً أن عمل الحواس مجمد في هذه الحالة. إن لابن سينا في هذه المسألة موقفاً يتوافق إلى حدّ بعيد مع النظرية الحديثة في تفسير الأحلام؛ ففي شرحه لصور الأحلام، يربطها ابن سينا بصور المحسوسات الخارجية المستقاة من الواقع الخارجي؛ فالمتخيلة حينئذ «تحاكي صورة من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها، فمن كان به جوع حكي له مأكولات ومن كان به حاجة إلى دفع.. حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حرّ أو برد، حكي له أن ذلك العضو منه موضوع في نار أو في ماء بارد..»[35] ومعنى ما يذهب إليه ابن سينا في هذا المجال يمكن الاستدلال عليه بأمثلة حية من حياتنا اليومية وهي كثيرة.

وما نجده عند ابن سينا، بشأن ارتباط الحلم بالحواس، يمكن استنتاجه أيضاً من مفهوم فرويد لهذه الظاهرة. إذ ينبغي في نظره أن «نسلم بأن قدراً محدوداً من الانتباه الحر يبقى متاحاً حتى في الساعات التي نكون فيها غارقين بعمق في النوم. ويقوم هذا القدر المحدود من الانتباه الحرّ بدور الساهر في حال حدوث ما يستدعي إيقاف نومنا والاستيقاظ ولولا ذلك، كيف يتأتى لنا أن نفسر كما يلاحظ بحق عالم الفيزيولوجيا بورداخ، أن كل واحد منا يبقى أثناء نومه حساساً ببعض التنبيهات الحواسية التي لها عليه تأثير خاص: حساسية الأم بصراخ طفلها..؟»[36] ويرى فرويد أن وظيفة الحلم تتجلى بشكل واضح عندما ندرس تنبيهات حواسية على شخص نائم، فمعروف أن التنبيهات الآتية من خارج تؤثر بوجه عام على ماهية الحلم، حيث يملك

---

(34) المصدر نفسه، ص 167 ـ 168.

(35) المصدر نفسه، ص 174.

(36) سيغموند فرويد، **الحلم و تأويله**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ط 4 1982، ص 66.

«النائم عدة وسائل للاستجابة لكل تنبيه حسي آتٍ من الخارج، فمن الممكن أن يستيقظ، ومن الممكن أيضاً أن يتوصل إلى إطالة أمد نومه... ومن الممكن أيضاً وهذه الحالة الغالبة، إدخال التنبيه المدرك في الحلم في تداعي من الصور ذي علاقة برغبة مكبوتة تريد أن تحقق نفسها..»[37].

وعبر هذه التفسيرات الفرويدية، يمكن إعطاء علاقة الحلم بالحواس تسويغها الصحيح. وبخاصة إذا ما قارنا بين نص ابن سينا السابق وما ورد عند فرويد.

إلا أن تأثير الحس الخارجي ومساهمته في الأحلام، يظل نسبي من حيث إمكانيات حدوثه، وتبقى تلك الإمكانيات عبارة عن حالات خاصة من جهة الفعل المباشر للحس في الحلم. وعلى العموم، يعد الواقع الخارجي، المادة الأساس لموضوع الحلم،. سواء تم عن طريق الحس، أو عن طريق الفاعليات الداخلية للذات.

وإذا انتقلنا إلى علاقة الحلم بفاعليات الذات الداخلية، نجد أن ابن سينا يرى أن المواضيع المساعدة على المحاكاة عند المتخيلة هي نوعين: إما طبيعية وإما إرادية، وكلها تتعلق بما اختزنه الفرد من معارف وأفكار؛ فالأمور التي هي أقرب إليها «منها طبيعية ومنها إرادية، فالطبيعية هي التي تكون بممازجة قوى الأخلاط للروح التي تميطها القوة المصورة والمتخيلة، فإنها أول شيء إنما تحكيها وتشتغل بها وقد تحكي أيضاً إلا ما تكون في البدن وأعراضاً فيه مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة للمني إلى الدفع. فإن المتخيلة حينئذ تحاكي صوراً من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها... وربما قذفت المني وقد يكون هذا في النوم واليقظة.. وإن لم يكن هناك هيجان وشبق. وأما الإرادية، فأن يكون في همة النفس وقت اليقظة شيء يصرف النفس إلى تأمله وتدبره، فإذا نام أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وهو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة..»[38].

---

(37) المصدر نفسه، ص 67 ـ 68.

(38) ابن سينا، **الشفاء الفن السادس**، ص 173 ـ 174.

نستنتج من هذا النص المطول، أن الحلم يتشكل مما كبت من أفكار ورغبات غير محققة، هذه الأفكار التي استفادها الإنسان من واقعه والتي اختمرت في ذهنه من بقايا عالم اليقظة. وهنا يظهر بشكل واضح عمل المتخلية في محاكاة ما لم يتحقق في حال اليقظة أثناء النوم. والمسألة الثانية التي يمكن استنتاجها من النص السابق، تتمثل في الأحلام المتعلقة ببعض الأعراض المرضية كما هو بيّن في بداية هذا النص.

ونجد ما يقابل هاتين الفكرتين في التأويل الحديث للحلم؛ ففي إطار التحقق من أن الحلم يلبي لنا أهدافاً كان التمني أساسها، أو كانت النفس قد تأملته. يقول فرويد (Freud) في هذا الصدد:

«الحلم لا يقف عند طبيعة التمني... بل يتجاوزها إلى تحقيق الرغبة ويقدم لنا هذا التحقيق في شكل واقعي وراهن، وغالباً ما تتمثل المواد التي يستخدمها الحلم لتصور تحقيق الرغبة في مواقف وصور حواسية..»[39]. وعلى هذا الأساس، فالحلم سواء بالنسبة إلى ابن سينا أو بالنسبة إلى التفسير الحديث، يحتوي في مضمونه على عنصر من عناصر الحياة الواقعية. ولذا نجد بما يسمي بـ الفكرة الكامنة عند فرويد أو الشيء الذي هو من بقايا الفكر عند ابن سينا. ومن هذا المنطق، فالجزء الكبير من الحلم يكمن في توصيل بين ما يمكن أن نحلم به، وبين ما كبت في نفوسنا.

إذاً، جميع ما نحلم به يتكون في مجمله من عناصر ليست مغايرة لما هو واقعي، مع تعديل من زيادة ونقصان في الموقف كل بما يحمله من ذكريات كان تأثيرها كبيراً في نفوسنا. وهذا ما يمكن النفاد به إلى كلام ابن سينا سواء من حيث الأمور الطبيعية والإرادية. وإذا كان هذا التفسير أقوى في الثانية منه في الأولى، ذلك لكون الحالة الطبيعية ناتجة عن آفة أو عارض جسديين، ما يساهم في الكشف عن بعض الحالات المرضية النفسية الفيزيولوجية بواسطة الحلم.

وهناك إضافة إلى هذا التفسير، نمط آخر من تفسير الحلم عند ابن سينا

---

(39) سيغمود فرويد، **الحلم وتأويله**، ص 23.

يتمثل في تفسير الحلم عن طريق الحلم أو بتعبير آخر يمكن تفكيك رموز الحلم بواسطة حلم آخر يماثله. وهذا النمط من الحلم يختلف عن التفسير الذي عرفناه من قبل عند ابن سينا. ويختلف أيضاً عن التفسير الحديث الذي يعتمد في تفسير الأحلام على تحليل المواقف والميول الشخصية والآمال والتمنيات المرتبطة بالشخص والتي لم تتحقق في عالم اليقظة.

يورد ابن سينا في **الشفاء** «الفن السادس»، ظاهرة تعبر عن الحلم الصادق ويوحي من كلامه أنه يقصد النفوس الصادقة دائماً، القاهرة للتخيل الكاذب، فيروى «أنه قد حكي أن هرقل الملك رأى رؤية شغلت قلبه ولم يجد عند المعبرين ما يشفيه فلما نام بعد ذلك عبر له في منامه تلك الرؤية... ومنهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوته وقوة متخيلته...»[40].

وانطلاقاً من هذه الحالة، يمكن طرح مسألة الحلم عند ابن سينا من زاوية أخرى. حيث نجد إن تفسير الحلم ذاته بذاته عن طريق التكرار يسنده ابن سينا إلى زكاء النفس وسموها. وفي الحقيقة يبقى لهذا النمط من الأحلام شروطه الخاصة على المستوى الميتافيزيقي. وحسب ما يفهم من تفسير ابن سينا، فانشغال النفس وتمركزها حول ظاهرة معينة أو حلم معقد الرموز، من شأنه أن يتيح لها استعادة ذلك الاهتمام بوجه آخر يبدد كل غموض بتلك المسائل.

حتى الآن كان الموقف المبدئي في تفسير الأحلام وتأويلها عند ابن سينا يتعلق بما يثير مشاعر النفس في حال اليقظة، أي أن الحلم هو استرجاع لرغبات مكبوتة. ولذا نجد عمل المتخيلة في الحلم ينطلق من الواقع ومن نتائج المدركات الحسية في تحريك اللاشعور. ومن هذا المنطق، تبرز لنا علاقة عمل المتخيلة في الحلم بشواغل الإنسان اليومية واهتماماته الحياتية. وفي النهاية يبرز الحلم في علاقة متكاملة بالأفكار المبنية على أساس تجريبي واقعي.

ولكن على الرغم مما لهذا النظرة الواقعية من أهمية في فلسفة ابن سينا بصفة عامة وفي تفسير للحلم بصفة خاصة، فإننا نجد لنظرة الفيض على

(40) ابن سينا، **الشفاء**، الفن السادس، ص 171 ـ 172.

صعيد تكوين الأحلام سبيلاً لا يمكن نكرانه أو مجانبته. فهو يعبر في كثير من النصوص عن ذلك بقوله: «نحن إذا رأينا شيئاً في المنام، فإنما نعقله ثم يفيض عنه إلى تخيلنا، فإذا تعلمنا شيئاً، فإنما نتخيله أولاً ثم نعقله فيكون العكس»[41].

إن هذا المعنى من شأنه أن يعكس المفهوم نهائياً بحسب ما مرّ، فبعد أن كان الحلم من وظائف المتخيلة، أصبحت المتخيلة في نهاية السلسلة بالقياس إلى مفهوم الفيض، وما يؤكد هذا المعنى قوله «هذه المنامات والإنذارات دليل على الاتصال بالأول طبعاً بلا كسب»[42].

ذلك هو المنحى الثاني الذي ينحوه ابن سينا في تفسير الحلم بنوع من الاتصال، ومن هذا الجانب نلاحظ أن ابن سينا يجعل من الحلم مدخلاً لتفسير كثير من القضايا التي تهم الإنسان والتي تؤدي المتخيلة فيها دوراً مهماً.

---

(41) ابن سينا، **التعليقات**، ص 83.

(42) المصدر نفسه، ص 83.

خاتمـــــة

لقد تميزت نظرية المعرفة بصفة عامة، في أنها ترتبط ببعض القضايا الفلسفية الأخرى، وفي أنها تتوقف من حيث درجة معالجتها على المستوى العلمي، والتطور التاريخي للفكر على مستوى خصوصيات كل عصر.

وتبين من خلال مناقشة اتجاه أفلاطون المعرفي، عدم صدق نظرية التوحيد بين العالم والإحساس، وبالتالي عدم صدق مقولة: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هذه الدرجة من المعرفة تظل في نظر أفلاطون قاصرة في إدراك الحقيقة. ويتضح من تصور أفلاطون أن المعرفة تتحقق عن طريق المثل. والمثل (أو الصور) هي حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً مستقلاً عن الإنسان، فهي في الوقت ذاته مصدراً للمعرفة وعلة لها. ونستنتج أن التفسير الأفلاطوني للمعرفة ينعكس من خلال تفسيره الشامل للموجود الحقيقي.

ونجد أن المنهج المعرفي عند أرسطو يختلف عما هو عند أفلاطون. ويتحدد ذلك الاختلاف وفق الوظيفة التي يوليها كل واحد منهما للمثال وللصورة.

إن للتلازم الذي أقامه أرسطو بين الصورة والمادة، أهمية كبيرة في مذهبه ككل. لكون ذلك التلازم من شأنه أن يحقق أكثر الوجود المادي للأشياء الخارجية وينتج من ذلك أن إدراك الأجسام يستلزم إدراكاً مخالطاً للمادة ولواحقها. ولذلك يصبح الجزئي المحسوس خطوة أولى للإدراك العقلي عند أرسطو. وعلى هذا الأساس يخالف أرسطو ما ذهب إليه أفلاطون، الذي يفسر حقيقة الوجود بالمثل المفارقة للواقع الخارجي ويفضل

بين المثل والأشياء، وذلك عندما وضع عالم المثل فوق العالم المحسوس مفرقاً بذلك بين عالمين متميزين.

على الرغم من تأثير أرسطو في الفلسفة العربية، وإعجاب الفلاسفة العرب بمنهجه الواقعي، فإن أرسطو لم يكن مسيطراً في كل التفكير الفلسفي عندهم، وإنما تخلل ذلك التفكير جوانب من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، في تحديد السمات العامة للاتجاه المعرفي عند الكندي والفارابي ومن بعدهما ابن سينا.

وابن سينا لا يمكن عزله من هذا الجانب، عن إطاره التاريخي، بل يجب أن يدرك من خلاله بما له وما عليه وبخاصة إذا كان يمثل أحد وجوهه البارزة بما يحمله هذا الإطار من نقص في التطور العلمي على مستوى العلم والمناهج وبما يحمله من مفارقات؛ فجاء منهجه الفكري يعبر عن الملامح الأساسية والوسائل والطرق التي عن طريقها توصل ابن سينا إلى حل كثير من الإشكالات الفكرية.

إن التداخل المنهجي الذي عمل به ابن سينا كونه طبيباً يعتمد التجربة، وفيلسوفاً يحكّم العقل، يبرز واضحاً في تحديده لعلاقة التجربة بالقياس، فأكّد أهمية القياس بالنسبة إلى كل تجربة وكل ملاحظة عملية. وعدّل الأحكام العقلية والمنطقية،آخذاً بعين الاعتبار الظروف العينية للتجربة.

ومع ذلك يسجل منهج ابن سينا الفكري، تعارضاً بين إرهاصاته التجريبية الواقعية، وما يتبناه من أفكار مثالية بعيدة عن إيحاءات الواقع الخارجي. ما سيكون له تأثير كبير في توجيه منهجه اتجاهاً مغايراً لما كان عليه في بحوثه الطبية والطبيعية بصفة عامة، وانعكاس المنحى الإشراقي على كثير من النتائج.

وانطلاقاً من منهج ابن سينا، نجد أن نظرية المعرفة عنده شكّلت منعطفاً كبيراً حيال نظرية المعرفة التقلدية، وفتحت المجال أمام الباحثين المحدثين في طبيعة المعرفة، فظلت قاعدة أساسية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة وعلم النفس.

لقد انطلق ابن سينا من معرفة الذات لكونها تشكل إطاراً يعي من خلاله الإنسان ذاته ويدرك أشياء خارجية عن ذاته، فينطلق من ذاته إلى العالم

الخارجي. ولذلك كان على محتوى المعرفة أن تشمل العالم الخارجي والذات العارفة. وتبين من خلال عرض منهج ابن سينا المعرفي أن نظرية المعرفة عنده تشتمل على ثلاثة مستويات: المعرفة الحسية والتجريدية وأخيرا الحدسية.

ولقد تضمنت المعرفة الحسية شكلين أساسيين: الإحساس والإدراك.وكان لنظرية الانعكاس دورها المتميز والواضح من خلال تطبيق جدلية الذات والموضوع على مستوى إدراك صور المحسوسات الخارجية، وتبين أن العملية الحسية المعرفية هي الشكل الأول لانعكاس العالم الخارجي في الذات العارفة، ولكن هذا الانعكاس يتمثل في الجزئي المحسوس فحسب. لأن الإحساس بالنسبة إلى ابن سينا لا يمكن أن يصل إلى الحدود القصوى في ما يمكن أن يعرفه الإنسان. إذ لا يمكن في هذه الحالة للإحساس أن يتجاوز الأعراض الخارجية لصور المحسوسات الخارجية.

وما عجز عنه الحس الخارجي يدركه الحس الباطني في عملية تجتمع فيها مختلف الإحساسات، وفي إدراك شبه متكامل، يستطيع الإنسان من خلاله أن يحفظ في ذاكرته ـ إضافة إلى عمليتي التحليل والتركيب ـ ما أدركته الفاعليات الأخرى، فيسترجع صور الأشياء ضمن قوالب سيكولوجية مادية تخضع لتأثير الواقع الخارجي، مقارناً صور ومعاني الأشياء بالزمن الماضي والحاضر.

ولكن الإنسان بالنسبة إلى ابن سينا، لا يستطيع عن طريق الحس بلوغ حقيقة الأشياء، بل يجب عليه الارتقاء بالفهم المجرد إلى مستوى أعلى، أي إلى العمليات التجريدية العقلية. وعلى هذا الأساس نجد أن الإدراك العقلي عند ابن سينا يرتبط في جانب من جوانبه المعرفية بالإدراك الحسي للواقع الخارجي. وبذلك يجسد الإدراك العقلي الثنائية الجدلية بين الذات والموضوع، ويحقق على هذا النحو التكامل الوظيفي في قدرات الإنسان المعرفية. ويفند على هذا النحو أيضاً الأبعاد التي يأخذها المنحى الحسي حيال حقيقة المعارف التي يزودنا بها.

وبهذا المعنى يكرس ابن سينا في نظريته للعقل النظرية التي تقارن بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، أي اعتبار التجربة الحسية قاعدة لإدراك

المعقولات واعتبار صور الإدراكات الحسية، مصدراً للمفاهيم العامة.

ويتبين من خلال مؤلفات ابن سينا، أنه يوجد طريق ثانٍ لتحصيل المعقولات. وهذا الطريق يختلف بطبيعة الحال عن الطريق الأول ضمن نسق ابن سينا المعرفي؛ فالحدس يشكل في حد ذاته موقفاً مناقضاً للطريق الأول، فإذا كانت عملية المعرفة التجريدية، تقوم على أساس العلاقة المباشرة بين العقل والتجربة، فابن سينا في مجال الحدس أقام بينهما وسيطاً هو العقل الفعال الذي تتحدد مهمته في أحداث المعقولات في النفس الإنسانية بصورة لامادية، ويتم ذلك للإنسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، ويطبق ابن سينا في هذا المجال مبدأي القوة والفعل. ولذلك فإدراك المعقولات يستند إلى أصول فيضية إشراقية.

وبناء على ما سبق، فإن الاتجاهين الواقعي والمثالي يرتسمان ويميزان بشكل واضح نظرية المعرفة عند ابن سينا. أما في تفسيره للوجود، فإنه على الرغم من الثنائية المنهجية (صورة ـ مادة) التي اعتمدها ابن سينا، فقد انتهى في الأخير إلى نسق فلسفي أساسه مبدأ الأحادية. أما موقفه من الأحلام فقد خضع للتفسير الواقعي في جزء كبير من أبحاثه.

المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا دار الفكر، بيروت ١٩٦٥.

ابن خلدون: المقدمة، ط ٤، دار احياء التراث العربي، د.ت.

ابن سينا: الشفاء المنطق، ج١، تصدير د. طه حسين، مراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي، محمد الخضيري، فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢.

ـــــ **الشفاء المنطق**، ج٢، مراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد القاهرة ١٩٦٤.

ـــــ **الشفاء المنطق**، ج٣، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق أبو علي عفيفي القاهرة ١٩٥٦.

ـــــ **الشفاء المنطق**، ج٤، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق د. محمد فؤاد الأهواني القاهرة ١٩٥٨.

ـــــ **الشفاء الطبيعيات**، ج١، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد.

ـــــ **الشفاء الطبيعيات**، ج٢، تصدير د. إبراهيم مدكور، تحقيق د. محمود قاسم، القاهرة.

ـــــ **الشفاء الطبيعيات**، ج٣، تصدير د. إبراهيم مدكور، تحقيق عبد الحليم منتصر، سعيد زايد، عبد الله اسماعيل، القاهرة.

ـــــ **الشفاء الإلهيات**، مراجعة وتقديم د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، القاهرة.

ـــــ **الشفاء الفن السادس**، يان بكوش، مطبعة المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي، ١٩٥٦.

ـــــ **الإشارات والتنبيهات** مع شرح نصر الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا، ٤ أجزاء، القاهرة.

ـــــ **النجاة**، محي الدين صبري الكردي، ط ٢، ١٩٣٨.

ـــــ **منطق المشرقيين**، تقديم د. شكري النجار، ط١، دار الحداثة ١٩٨٢.

ـــــ **عيون الحكمة**، تحقيق بدوي عبد الرحمن، القاهرة، ١٩٥٤.

ـــــ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ط١، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ١٢٩٨هـ.

ـــــ كتاب **الحدود**، تحقيق وترجمة مارية غواشون، القاهرة، ١٩٦٣.

ـــــ **مبحث في القوى النفسانية**، ضبط وتصحيح ادوارد ابن كريثلون، القاهرة، ١٩٦٣.

ـــــ **أحوال النفس الناطقة**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.

ـــــ **التعليقات**، تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

ـــــ قصة حي بن يقضان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢م.

ـــــ رسالة **الفعل والانفعال واقسامهما**، ط١، حيدر آباد، الركن، ١٩٥٣م.

ـــــ **الرسالة العرشية**، ط١، حيدر آباد، ١٣٥٣ هـ.

ـــــ رسالة العروس، مجلة **الكتاب**، السنة السابعة، المجلد ١١، ج ٤، نيسان/أبريل، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩م.

ابن سينا: **الحاس والمحسوس من كتاب النفس**، شرح ابن رشد، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط٢، بيروت ١٩٨٠م.

أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز، ، ط٢، دار القلم، بيروت ١٩٨٠م.

ـــــ محاورات ترجمة، ترجمة زكي نجيب محمود، د ط، القاهرة ١٩٣٨م.

ـــــ **تياتيتوس أو عن العلم**، ترجمة أميرة حلمي مطر، **الهيئة المصرية العامة** للكتاب، ١٩٧٣م.

الحافظ أبي نعيم عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج١ (د.ط)، المكتبة السلفية (د.ت).

الفارابي (أبو النصر): أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ط٤، دار الشرق، ١٩٨٠م.

ـــــ كتاب **الجمع بين رأي الحكيمين**، تقديم وتحقيق ألبير نصري نادر، ط٣، دار الشرق، ١٩٨٠م.

ـــــ كتاب **السياسات المدنية**، ط١، مطبعة حيدر آباد، ١٣٤٤هـ.

ـــــ **رسالة في معاني العقل**.

ـــــ **التعليقات**، ط١، مطبعة حيدر آباد، ١٣٤٤ هـ.

ـــــ **رسالة في مسائل متفرقة**، ط١، مطبعة حيدر آباد، ١٣٤٤هـ.

ـــــ **فصوص الحكم**، تحقيق محمد حسين ياسين، ط١، بغداد ١٩٧٩م.

الكندي: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، طبعت مع مجموعة رسائل بعنوان **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق د.محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠م.

ـــــ **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

ـــــ **رسالة في ماهية النوم والرؤية**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

ـــــ **رسالة في العقل**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

ـــــ رسالة في القول في النفس **المختصر**، من كتب أرسطو وأفلاطون، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

ـــــ **رسالة في الجواهر الخمسة**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

رينه ديكارت: **مقال الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، ط٢، بيروت، ١٩٧٠م.

سيغموند فرويد: **الحلم وتأويله**، ترجمة جورج طرابيشي، ط٤، بيروت ١٩٨٢م.

(المراجع باللغة العربية)

الأهواني فؤاد أحمد: **الكندي فيلسوف العرب**، (د.ط)، القاهرة (د.ت).

بدوي عبد الرحمن: **التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية**، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦ م.

تيزيني طيب: **مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي الوسيط**، ط٥، دار دمشق، ١٩٧١.

الجابري محمد عابد: نحن والتراث، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.

دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، ط٤، بيروت، د.ت.

دافي ماري مادلين: **معرفة الذات**، ترجمة نسيم نصري، ط٣، بيروت، ١٩٨٣م.

كوربان هنري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة، حسين قيسي عويدات، ١٩٨١م.

كرم يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م.

ـــــ **الطبيعة وما بعد الطبيعة**، دار القلم، ١٩٥٩م.

مروة حسين: **النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج٢، ط٤، بيروت، ١٩٨١م

نجاتي محمد: **الإدراك الحسي عند ابن سينا**، ط٣، المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٠م.

نايت ركس: **المدخل إلى علم النفس**، ترجمة عبد العلي الجسماني، ط١، بغداد، ١٩٨٠م.

نادر نصري ألبير: النفس البشرية عند ابن سينا، ط٣، دار المشرق، ١٩٨٥م.

صليبا جميل: من أفلاطون إلى ابن سينا، ط١، دار الأندلس، ١٩٧٧م.

ـــــ **الدراسات الفلسفية**، ج١، (د.ط) مطبعة الجامعة، ١٩٦٤م.

صفوي رحيم زاده: أبو علي ابن سينا نبذ من حياته السياسية، ترجمة معود ملاح بغداد، ١٩٥٣ م.

عاقل فاخر: علم النفس، ط٨، بيروت، ١٩٨٢.

العراقي محمد عاطف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف مصر ١٩٧١م.

الفاخوري حنا وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ط٢، بيروت ١٩٦٣م.

فانيانس غسان: تاريخ الفلسفة العربية، المطبعة الجديدة، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣.

فاينمان: محاضرات في الفيزياء، القسم الثاني، ترجمة فئة من الأساتذة، دمشق، ١٩٧٤م.

فخري ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كامل اليازجي، بيروت ١٩٧٩م.

ـــــ **أرسطو المعلم الأول**، ط٢، بيروت، ١٩٧٧م.

فكوميف زارود جييف: المنطق الديالكتيكي، ترجمة أحمد برقاوي، دار دمشق، ١٩٨٣م.

مقالات باللغة العربية

مجلة **التراث العربي**: (عدد خاص بابن سينا)، العددان ٥/٦، السنة الثانية دمشق، ١٩٨١.

١ ـ جواد مصطفى: **عصر ابن سينا الثقافي**.

٢ ـ خير الله يف م.م: **مسألة تصنيف المعرفة العلمية في الشرقين الأدنى والأوسط في القرون الوسطى** (الفارابي، الخوارزمي، ابن سينا).

٣ ـ مدكور إبراهيم: ابن سينا بين المشرق والمغرب.

٤ ـ فانيانس غسان: فلسفة الوجود عند ابن سينا.

٥ ـ قنواتي جورج شحاتة: إسهام ابن سينا في تقدم العلوم.

٦ ـ هنا غانم: علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا.

ـ مجلة الثقافة المصرية: العدد ٦٩١، سنة ١٩٥٢م.

٧ ـ أمين عثمان: بين أنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت.

ـ المهرجان الألفي لابن سينا: بغداد ١٩٥٢م.

٨ ـ الأفندي محمد ثابت: الله والعالم، الصلة بينهما عند ابن سينا.

ـ مجلة المستقبل العربي: العدد ٥٨ سنة ١٩٨٣.

٩ ـ دروارن تريزان: مشكلة النفس والجسد بين ابن سينا وديكارت.

(المراجع باللغة الفرنسية)

-Avicenne : *Livre de directives et remarques*, Traduit par Goichon, Paris 1951.

-Chevalier.J: *Histoire de la pensée*, Tome 1, Paris 1956.

-Burland A. *de la psychologie à la philosophie*, Paris 1950.

-C.B Devau: *Avicenne*, Paris 1900.

-Durant Gilbert: *L'imagination symbolique*, 1ere Edition, paris 1964.

-Finiancs Ghassan: *Les grandes divisions de l'être « Mawjud » selon Ibn Sina*, Edition Universitaire, Tribourg Suisse 1976.

-Gardet Louis: *La philosophie religieuse d'Avicenne*, Paris 1951.

-Gilson.E: *La philosophie au moyen âge*, 2eme Edition, Paris 1947.

-Gilson.E : *Les sources Greco-Arabes de l'augustinisme Avicennisant*, Paris 1930.

-Goichan A.M: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944.

-Hamlin.D: *Essay sur les éléments principaux*, R. et notes de A.Darbon, 4eme Edition, Paris 1951.

-*Lavelle Louis La dialectique du monde sensible, 2ème Edition*, Paris 1953.

-Madkour Ibrahim, *La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934.

-Maritaine J. *Les degrés du savoir*, 5eme Edition, Paris1946.

-Munk.S. *Mélanges de philosophie, Juive et Arabes*, Paris 1927.

-Pavlov.I.P, *Typologie et pathologie de l'activité nerveuse supérieure*, traduit de russe par N.Baiwstein.

-Quadri.G, *La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale*, Paris 1947.

-Ribot.T.H, *La philosophie des sentiments*, 1ere Edition.

-Salibe Djamil, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris 1926.

-Werner Charles, *La philosophie grecque*, Paris 1946.

(المقالات باللغة الفرنسية)

1 - Actualité scientifique et industrielles, histoire de la pensée scientifique.

A - F. Enrique et G. de sentillane.

B - Le problème de la connaissance empirisme et rationalisme grecs, Paris 1937 nº573.

C - Platon et Aristote, Paris 1937 no. 573.

2 - Millénaire d'Avicenne, Bagdad Mars 1952.

A - Goichon A.M, L'influence d'Avicenne en occident la nouveauté de la logique d'Avicenne.

B - Gurkan K. Ismail Les conceptions chirurgicales d'Avicenne.

3 - La revue du Caire, Juin 1951.

A - Ahwany A.Fouad La théorie de la connaissance et la psychologie d'Avicenne.

B - Gardet Louis: Avicenne et le problème de sa « Philosophie orientale ».

C - Massignon louis: Avicenne et les influences orientales.

D - Madkour Ibrahim: Avicenne et l'alchimie arabe. Goichon AM: La place de la définition dans la logique d'Avicenne.

(الموسوعات والمعاجم)

-Encyclopédie de la pléiade, Histoire de la philosophie, 3tomes Edition Gallimard 1969.

-Encyclopédie AZ, Edition Atlas.

-Encyclopédie universalis, Paris 1984.

-Lalande André, vocabulaire technique et critique de la philosophie, 14eme Edition, 1983.

-Lafon Robert, vocabulaire de psychologie et psychiatre de l'enfant, 4eme Edition, Paris 1979.

ـــ المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلّوم، دار التقدم موسكو، ١٩٨٦م.